وَحدة الوجُودِ العقليّة

عَبْدالجبّار الوائلي





وَحدة الوجودِ العقليّة

الكتاب : وحدة الوجود العقلية

المؤلف : عبد الجبار الوائلي

الناشر : دار النضال

ص. ب: 6596 ـ 113 بيروت ـ لبنان

الطبعة : الثانية 1994

الصف والإخراج : شركة حوار للصحافة

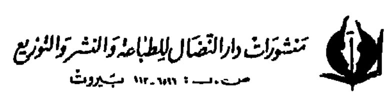
فاكس 354223 ـ 1 ـ 961 بيروت ـ لبنان

تصميم الغلاف : موسى نجم

الخطوط : علي عاصي

المطبعة : قانصو

هاتف 826090 ـ 1 ـ 961 ـ ص. ب: 6562 ـ 113 بيروت ـ لبنان



عَبد الجبّار الوائلي

وَحدة الوجوُدِ العقليّة

دار النضـــال



مقدّمة

بعد مطالعة ما تيسر لي من الكتب الفلسفية، على مختلف أنواعها وأزمانها، خطرت لي آراء كثيرة، لمحت عليها مسحة الغرابة، إن لم أقل الجدة والطرافة. ورغم غرابتها أو جدتها فإنني قانع بصوابها، وهذا ما حداني إلى تسجيلها بهذا الكتاب.

وبعد تبويبها وتهذيبها، وربط نتائجها بمقدماتها، ونشر جميع فصولها في مجلة علمية محترمة، والاستفادة من مناقشة المعنيين وتعقيب المعقبين، بعد كل هذا وجدتُ فيها نظرية جديدة في الفلسفة يفسر بعضها بعضاً، وتلقي أضواء ساطعة على ألغاز ومعميات غارقة في بحور من الظلمات.

أقول هذا، **وللقارىء** الكريم أن يمعن النظر، ليرى مبلغ صحة ما أدعيه، وأن يفيدني بملاحظاته المفيدة؛ معارضة نافعة، أو موافقة مشجعة.

ولقد بدأت كتابي هذا في تعريف العقل وملحقاته، من عواطف وغرائز وأفكار، لأخلص منه إلى نظرية المعرفة. ونظرية المعرفة إن لم يسبقها حل مشاكل فلسفة النفس، تكون كالبناء بغير أساس.

وبعد الانتهاء من فلسفتي النفس والمعرفة دخلنا حظيرة فلسفة الوجود، ليقيني أننا لا نستطيع أن نعرف الوجود المعروف قبل معرفة العقل العارف.

وبعد الفراغ من فلسفة الوجود، لا بد وأن نجد بقية مواضيع الميتافيزيقا قد فتحت أبوابها على مصراعيها، لتطلعنا على جل خفاياها وزواياها، ومنها فلسفة الدين وبقية الفلسفات الجزئية.

مع العلم أنني اعتمدت آرائي الخاصة أكثر من الاعتماد على آراء الآخرين، لا زهداً بها، ولكن حرصاً على عرض ما اقتنعت بصوابه بكل صراحة وأمانة. وهذا هو سبب قلة المصادر.

عبد الجبار محمود الوائلي

بغداد: الحارثية

الفصلُ الأوَّل

إثبات العقل وتعريفه

إن نظرية المعرفة هي المفتاح الوحيد لحل فلسفة الوجود، لأننا كيف نعرف الوجود المعروف قبل معرفة العقل العارف، ومدى إمكاناته وصلاحيته لوضع أحكامه، ومبلغ صواب هذه الأحكام من خطئها؟

حيث إن نظرية المعرفة هي التي يحق لها دون سواها، أن تقرر مثالية الوجود أو واقعيته، وتؤكد مذهب الشك أو مذهب اليقين.

وعلى هذا نقول: إن من يبدأ فلسفته ببحث فلسفة الوجود قبل فلسفة المعرفة لا يعرف الوجود ولا المعرفة، ولا بد أن ينحرف من حيث يدري أو لا يدري إلى مزالق الشك «والنتيجة الهامة التي وصل إليها (كانت) من نقده لما بعد الطبيعة، هي أنه برهن على أن كل فلسفة ميتافيزيقية يجب أن يسبقها أولاً النظر في حدود قوتنا المدركة»[1].

---

(١) أزفلد كولبة: المدخل إلى الفلسفة ص ٢٧.

وإن حُلت مشاكل المعرفة والوجود فعندئذ تُحل جميع الفلسفات الجزئية، التي لا زال الخلاف فيها على أشده بين الفلاسفة، ولهذا «غلب على فلاسفة الألمان، منذ العقد السادس من هذا القرن (التاسع عشر) الاعتقاد بأن نظرية صحيحة في المعرفة هي وحدها الأساس الذي يمكن أن تُبنى عليه الفلسفة جميعها، وهي وحدها المستوى الدقيق الذي يمكن أن تُقاس به النتائج التي تستنتج من العلوم الجزئية»[1].

وبما أن فلسفة المعرفة هي البحث في طبيعة العقل، ومحاولة تكوين فكرة صحيحة عن خواصه وإمكاناته، وعن نوع اتصاله بالأشياء المدركة، وعن مقدار مطابقة ما يدركه للشيء المُدرك. لهذا كله لا بد من اعتماد المعرفة كل الاعتماد على فلسفة النفس. فتصبح المعرفة جزءاً من فلسفة النفس، كما تكون حلقة وصل بين فلسفة النفس وفلسفة الوجود.

وعليه إذا أردنا الدخول في حظيرة الميتافيزيقا، فعلينا مقدماً ولوج فلسفة النفس، لنصل منها إلى فلسفة المعرفة، وعند ذلك تجدنا أمام فلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة وجهاً لوجه. أما الفلسفات الجزئية فسنراها هناك، سافرة الوجه بغير قناع.

«وإذا فسرنا المعرفة بأنها تحصيل العلم، أو العمليات العقلية التي بها يحصل العلم، أصبح البحث في المعرفة من غير شك

---

(١) المصدر السابق ص ٤٢.

فرعاً من فروع علم النفس، لأن هذه العمليات ليس لها إلاَّ وظائف سيكولوجية بحتة. والواقع أننا كثيراً ما نسمع عن (سيكولوجيا) المعرفة، أي فرع علم النفس الذي يبحث في العمليات العقلية الشعورية، التي يقوم بها العقل في تحصيله للمعلومات، وذلك كعمليات الإحساس والإدراك الحسي والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير وما إلى ذلك»[1] وهذا هو الذي دعانا إلى تقديم فلسفة النفس على ما سواها، وإلى أن نعطيها أكبر قسط من اهتمامنا.

فلسفة النفس

مع العلم أن فلسفة النفس امتداد لعلم النفس. حيث إن حدود علم النفس هي البحث في الحالات النفسية، ومعرفة أسبابها وطرق مكافحة الضار منها وإثبات النافع، أما ما عدا هذا؛ كالبحث في أصل النفس وحقيقتها وصفاتها، ومصدر العقل وحقيقته وصفاته، وهل هما شيء واحد أم شيئان مختلفان، فإنه من اختصاص فلسفة النفس.

وفلسفة النفس لا تبني نظرياتها إلاَّ على قاعدة علم النفس، لأنها امتداد له. ولهذا يجوز لفلسفة النفس أن تستعين بعلم النفس لحل مشاكلها. أما علم النفس فلا يجوز له أن يتجاوز حدوده للدخول في رحاب الفلسفة، لأنه بحاجة إلى آلات ومراقٍ لم تكن متوفرة لديه.

---

(١) المصدر السابق ص ٤٣.

وإن وجدها مع العمل بها فعندئذ ينتج فلسفة لا علماً. ومن هذه الآلات التي يستعين بها الفيلسوف؛ هي الدراسة العامة لمختلف العلوم والفنون على قدر ما تعينه على مهمته، لا كدراسة المتخصصين بكل منها، مع الاطّلاع الكافي على الفلسفات الرئيسية والفرعية قديمها وحديثها، غثها وسمينها، بالإضافة إلى الاستعداد الفطري والرغبة الملحة. وهذا كله لا يتيسّر لغير الفيلسوف. وإن تيسّر لأحد العلماء فهو فيلسوف بالإضافة إلى أنه عالم.

أما من يرتجل أحكامه ونظرياته ارتجالاً من دون استعداد ولا مؤهلات، فيدعي مثلاً أن مصدر النفس أو العقل عالم المادة أو عالم الروح، من دون أن يعرف ما يكفي عن المادة والروح، ومن دون أن يدعم أحكامه هذه بالشواهد العلمية أو الفلسفية الكثيرة، فإنه لم يكن عالماً ولا فيلسوفاً.

فلسفة بركلي في الوجود

يرى «بركلي» الفيلسوف الانكليزي؛ أن الأشياء التي ندركها لم تكن في حقيقتها أكثر من ظواهرها البادية لحواسنا. وبعد هذا الإدراك يأتي العقل ليركب أشتاتها فتبدو لنا وكأنها أشياء ذات وجود واقعي حقيقي.

ويرى «أن المعرفة البشرية إحدى ثلاث؛ إما أن تكون أفكاراً قد انطبعت آثارها بالحواس، وإما أن تكون أفكاراً أدركناها بالتأمل في عواطفنا وخلجات عقولنا، أو هي أفكار كونتها الذاكرة والخيال».

هيوم ينفي وجود العقل

أما هيوم فيرى أن معرفتنا حاصلة من هذه الأفكار أو الظواهر التي تدركها حواسنا.

وبما أن الذات أو العقل ليس من هذه الأفكار، أي الظواهر المنطبعة على حواسنا، فلا يستطيع الاعتراف بوجوده. ومن هنا أنكر هيوم الوجود كما أنكر العقل، وما اعترف إلاّ بوجود الأفكار المتعاقبة الواحدة بعد الأخرى، بلا رابطة تربطها، ولا منسق ينسقها.

وقد قال «لوك» قبل بركلي وهيوم؛ إن معرفتنا معتمدة كل الاعتماد على ما تأتينا به الحواس، ولا وجود لما عداه، ولكنه لم يجرؤ على نفي العقل، مع أن العقل لم تأتنا به الحواس. بينما يرتب على حكمه الآنف الذكر نفي العقل، لأنه لم يكن فكرة أو ظاهرة انطبعت في حواسنا.

وهكذا فلسفة «بركلي» لا بد لها من موافقة «هيوم» على إنكار العقل ما دام سبقه بقوله؛ إن كل معرفتنا مبنية على الأفكار لأنها نتيجة طبيعية لا مفر منها بالنسبة إلى مقدماته.

أما نحن فنوافق هيوم على قوله؛ بأن جميع أفكارنا جاءت بها الحواس من دون أن نلتزم بنفي العقل. وذلك إذا ما علمنا أن فينا ملكات عقلية لا نستطيع إنكارها مطلقاً، كما لا نستطيع القول بأنها أتتنا عن طريق الحواس بأي حال من الأحوال.

هذه ملكة الإرادة التي امتلكتها قبل ولادتي، كما يمتلكها كل من الأحياء البسيطة والدنيا والعليا، هل يمكنني نفيها عني؟ لا، لأن مجرد نفيها دليل على وجودها. ولو لم تكن موجودة لما استطعت القيام بهذا النفي، لأن النفي لا يحصل إلاّ بعد قناعة بأمر من الأمور، فإرادة لعمل هذا الأمر.

فنفي وجود ملكة الإرادة فيّ دليل على وجودها بكل تأكيد، مع يقيني المطلق بأن فكرتي عن إرادتي لم تكن ظاهرة من الظواهر التي جاءتني بها الحواس.

وعلى هذا فلا بدّ وأن تنهار حجج هيوم في نفي العقل، وتتماسك بعض الشيء فلسفة بركلي، الذي قال بوجود العقل من دون أن يستدل على هذا الوجود.

ولا أستطيع إلاّ الإيمان بامتلاك ملكة الإرادة مع أنها ليست من معطيات الحواس. لأن من لا يريد لا يستطيع أن يعمل، ومن لا يعمل لا يفكر ولا يحس.

ولذلك أؤكد أن ملكة الإرادة شيء من العقل، لأن كل خلجة من خلجات العقل لا تخلو من الإرادة. إلاّ أن الإرادة ليست كل العقل، ولا قيمة لها من دون ملكة الاستنتاج.

تصور عقلاً يمتلك ملكة الإرادة من دون ملكة الاستنتاج التي تقيس وتفاضل بين الأشياء والأفكار، وسائل نفسك هل يمكن هذا العقل أن يميل عن شيء أو إليه من دون مقارنة بين الأفكار الخاصة بهذا الشيء المحسوس والمحفوظة عنه؟

لماذا يريده إذا لم يجد ما يوجب هذه الإرادة، ولماذا يرفضه إن لم يكن هنالك سبب يدعو إلى رفضه؟

ولذا أرى أنه من دون الاستنتاج، المفاضلة بين الأشياء تنعدم قيم الأشياء التي هي السبب الوحيد المبرّر لطلب الإرادة أو رفضها. وما هو عمل الإرادة، وما هو وجودها بدون الرفض والطلب؟

والعمل الإرادي إن لم يقترن بالاستنتاج، لا يتميز بحال من الأحوال عن العمل الآلي الذي لا غاية ولا إرادة له. وما هذه الغاية إن لم تكن الفائدة المعروفة بالمقارنة والمفاضلة التي هي الاستنتاج؟

حتى الأعمال العاطفية والغريزية اللاشعورية، التي تتصف بها الأحياء العليا والدنيا، هي في أصلها أعمال شعورية، أي إرادية استنتاجية، تقادم عهدها، حتى أمكننا القيام بها من دون جهد عقلي. كما سنجد هذا مفصلاً في الفصل القادم، وكما يؤيدنا على بعضه «لامارك» في قوله عن مصدر الغرائز «إن الغريزة عبارة عن عقل هبط عن مستواه. فالفعل الذي يراه النوع أو بعض أفراد النوع أنه مفيد يولد عادة جديدة، وهذه العادة تنتقل بالوراثة وتصبح غريزة».

هذا ما جعلنا نؤكد أن لا إرادة بلا استنتاج على أية درجة كانت، كما لا استنتاج بلا إرادة.

ولكن هل العقل إرادة واستنتاج ولا غير؟ لأننا ذكرنا الأفكار

المحفوظة بالعقل في معرض حديثنا عن هاتين الملكتين، وعلمنا أن من دون هذه الأفكار لا يستطيع العقل أن يختار ما يختار ويرفض ما يرفض. والملكة التي من اختصاصها خزن هذه الأفكار، أي المحفوظات فلنسمها ملكة الحافظة.

والعقل كما أنه لا تقوم له قائمة بدون الإرادة، ولا بدون الاستنتاج، كذلك لا يبقى له وجود بلا ملكة الحافظة التي تستوعب وتضم في صدرها الأفكار المكتسبة. وما هي ملكة الاستنتاج إن لم تكن المقارنة بين أفكار محفوظة في الحافظة عن شيء ما قبل طلبه أو رفضه من قبل الإرادة؟ وما هو عمل العقل الذي هو قوام وجود العقل بدون هذه الأفكار المحفوظة في حافظته؟

عند خلو العقل من محفوظات الحافظة لا يكون عقلاً، بل آلة تُدار من قبل غيرها من دون أن تشعر بهذا الدوران. وعليه يمكننا القول: بأن العقل الخالي من هذه الملكات الثلاث، لا وجود له، لأن كلاً منها متوقف وجودها على غيرها.

وعندما قلنا آنفاً بالأفكار المكتسبة، كأنما اعترفنا اعترافاً ضمنياً بوجود ملكة الإدراك أيضاً، التي تدرك الأشياء الموضوعية على مختلف أنواعها بالحواس، والتي تحفظ الحافظة عنها أفكاراً تريدها الإرادة أو ترفضها مع أختها الاستنتاج المفاضلة بين الأشياء والأفكار، هذه الأفكار التي تزيد في محفوظات الحافظة ونموها لحظة بعد لحظة.

ولا أراني بحاجة إلى الإطالة، لتأكيد وجود ملكة الإدراك

كأخواتها من قبل، لأنها بديهية، كما لا لزوم في التساؤل عن مصدر مدركاتها، وإرجاعها إلى عالم العقل أو عالم الحس، حتى يأتي محله المناسب من هذا الكتاب.

مع العلم أننا لا نقصد بملكة الإدراك الإحساس بالأشياء المحسوسة وحدها، بل وبالشعور بالأفكار المحفوظة عن هذه الأشياء أيضاً. فالإحساس بالحواس، والشعور بالذهن هما ملكة الإدراك.

وعليه فهنالك ملكة رابعة هي ملكة الإدراك، وبدونها يبطل حفظ الحافظة، وعمل الإرادة، ومفاضلة الاستنتاج. لأن هذه الأشياء والأفكار المدركة بواسطة الإدراك بمثابة الزيت المحرك لآلة العقل. وبدونها لا يجد العقل ما يعمله أو يفكر به. وإذا بطلت حركته انعدم وجوده.

وعند ذكرنا لهذه الكلمات أومأنا من طرف خفي إلى ملكة الذاكرة، حيث إن وظيفة الحافظة حفظ الأفكار ولا غير، لا تذكرها، ووظيفة الإدراك الإحساس بالأشياء الموضوعية والأفكار الذهنية لا تذكرهما أو تحفظهما.

وكذلك القول في ملكتي الإرادة والاستنتاج، اختصاصهما العمل بعد المقارنة والمفاضلة ليس إلاَّ. وعليه فلا بد من وجود ملكة خامسة هي ملكة الذاكرة، التي تستخدمها الإرادة والاستنتاج، للاستفادة من قدرتها على عرض الأفكار المحفوظة في مخزن الحافظة بعد إدراكها بواسطة ملكة الإدراك. وبدون الذاكرة لا فائدة من تلك المحفوظات، ولا من أمها الحافظة..

وبغيرها كذلك لا يتم العلم للإرادة ولا المفاضلة للاستنتاج، ما دامتا غير متخصصتين في نبش أكداس الأفكار التي لا تعد ولا تحصى، وهكذا يختفي العقل.

لهذا كله نقول ونؤكد على وجود ملكة الذاكرة كتأكيدنا على وجود أخواتها من قبل، وأنها ضرورية لأخواتها كضرورة وجود أخواتها لوجودها.

أما التخيل فليس بشيء سوى ملكة الذاكرة عند نشاطها نشاطاً يصرف العقل ـ أي الملكات العقلية سمه ما شئت ـ بكليته إلى عالم أفكاره المخزونة في حافظته، ولم يكن التخيل أكثر من هذا: حيث إن الذاكرة عند التذكر تعمل عملاً هادئاً، لم يصرفها كل الانصراف عن واقعها، وعند انصرافها كلياً عن هذا الواقع إلى عالم الأفكار نسميها تخيلاً.

والدليل على ثانوية التخيل هو يقيننا في عدم توقف وجود العقل عليها، كتوقف وجوده على كل من ملكاته الخمس الأساسية. ولهذا السبب لا نوافق هيوم وستيوارت مل من الحسيين الذين لم يميزوا بين الذاكرة والعقل، والذين يردون جميع عمليات العقل إلى تداعي المعاني. لأن العقل ليس ذاكرة فحسب. والذاكرة كما علمنا لا قوام لها بدون بقية أخواتها الملكات، ومنها الإرادة.

ولو فرضنا جدلاً، وجود الذاكرة بدون إرادة، فلا بد وأن تكون هذا الذكرة عاجزة عن التذكر. لأن التذكر جهد مريد، وبدون هذا الجهد تكون ذاكرة بدون تذكر، وهذا لا يجوز.

وعند بطلان عمل الذاكرة لا يسعنا القول بوجودها، كما لا يمكننا تصور بقاء الإرادة أيضاً. لأن الإرادة بدون محفوظات الحافظة التي تحضرها الذاكرة لا تقدر على أن ترفض شيئاً أو تريده، باستثناء أختها الاستنتاج. وحينئذ يبطل عمل الإرادة، ولا وجود لها بدون عملها الذي يتأرجح بين الرفض والطلب.

وبزوال الذاكرة والإرادة، لا يبقى ما تعمله الاستنتاج، ولا يبقى معنى ولا مبرر لوجودها. لأن الإرادة هي المحرك لجميع الملكات، وبدون الإرادة لا عمل للملكات، ومن ثم لا وجود لها.

وهذا يدلنا على مبلغ الخطأ الذي نجده في قول سلامة موسى «فالوراثة والغريزة البيولوجيتان في الحيوان والنبات كما نراها في النمو والسلوك والذاكرة البشرية التي نتعلم بها إنما هي أيضاً من هذا الطراز، إنما هما ذاكرة كانت غير وجدانية. أي لا تختلف عن الوراثة والغريزة.

والذاكرة عندنا تؤدي إلى التخيل والتوهم، أي أنها تؤدي في النهاية إلى التفكير بالعاطفة أو بالوجدان»[1].

ويقصد ـ كما يبدو لي ـ أن الذاكرة أصل العقل وإرادته وجميع محتوياته. وبدورنا نريد أن نسأل: كيف كانت تعمل هذه الذاكرة وحدها في أول الكائنات الحية البدائية من دون

(١) عقلي وعقلك: ص ١٠٦.

معونة أخواتها بقية الملكات، وقبل أن تتكون لديها أية فكرة من الأفكار، وأية عاطفة من العواطف؟

فالكائن الذي يتصف بالحياة يجب أن يتصف بالعقل، أي بالملكات العقلية الخمس، مهما كان نصيبه منها. وبدونها لا يستطيع هذا الكائن مهما كان نوعه أن يقوم بأي عمل حيوي.

ولا يفوتنا، عند ذكر الحافظة وبقية الملكات، قلنا ضمناً بوجود الأفكار لهذه الحافظة، لأنه لا حافظة بدون محفوظات، كما لا محفوظات بدون حافظة. ولا يصح القول؛ أن هذه الأفكار في كائن لا ملكات عقلية له.

وإذن فالنتيجة الحتمية التي تفرض نفسها فرضاً، هي القول: بأن أبسط الأحياء على الإطلاق لا بد وأن يتصف بهذه الملكات بدرجة تناسب بساطته مع شيء من الأفكار. لعلمنا بإرادته وإدراكه من سعيه وراء قوته وإحساسه بهذا القوت. وبدون إرادته وإدراكه لا يتميز هذا الكائن الحي بشيء ما عن أي شيء مادي.

وما دام يتصف بالحياة، فهو متصف بالإرادة والإدراك، كما نشاهدهما فيه. وهاتان الملكتان ـ حسب رأينا الذي عرضناه في تعريف العقل ـ لا وجود لهما بدون أخواتهما، كما لا وجود لأخواتهما بدونهما.

وعليه؛ إن هذه الملكات الخمس كثرة في الظاهر، في وحدة عقلية غير قابلة للتفكك. وذلك لعدم إمكان تصور وجود

العقل بدون إحدى هذه الملكات. ولو كان هو شيئاً غير هذه الملكات، لأصبح زائداً عليها ولا حاجة له بها. ولو أن كلاً من الملكات منفصلة عن غيرها لما تفاعلت إحداها بغيرها هذا التفاعل المتصل، ولاستغنت إحداها عن الأخرى بوجودها.

ولو بحثنا بدقة متناهية في زوايا العقل لما وجدنا غير هذه الملكات الخمس الأساسية، التي يتوقف وجوده عليها، والتي هي هو، سوى الغرائز والعواطف والعادات ذات الوجود اللاحق على الملكات، والتي ليست من نوع الملكات، لعدم توقف وجود العقل على كل منها، أو عليها كلها مجتمعة، كتوقف وجوده على كل من الملكات، كما سوف نرى في الفصل القادم.



الفصل الثاني

مصدر العواطف والغرائز

أراني مضطراً للجمع بين موضوعي العواطف والغرائز، لتشابههما واندماج أحدها بالآخر، ولاحتلالهما مكاناً واحداً من العقل. والأهم من كل هذا أن علم النفس لم يميّز بينهما تمييزاً واضحاً مقبولاً، كما أنه لم يستقر بعدُ على رأي من الآراء الكثيرة المعروضة لديه عن أصلهما وطبيعتهما.

يعترف علم النفس الحديث بعدم وصوله إلى معرفة أصول أغلب مسائله الهامة، لا سيما مسألتي الغرائز والعواطف «كلمة الغريزة من الكلمات الغامضة، وقد أدى غموضها إلى أن كثيرين من السيكولوجيين يتجنبونها»[1].

وآخر يقول «أما المسائل التي لم يصل فيها العلم بعد إلى حقائق ثابتة شاملة، كمسائل الغريزة والميول والعواطف والإرادة، فلم يذكرها (وودورث) في كتابه، واكتفى بالإشارة إلى أوثق كتاب في هذا الموضوع وهو كتاب يونج عن دوافع السلوك ١٩٣٦»[2].

---

(١) سلامة موسى: عقلي وعقلك ص ١٥.

(٢) يوسف مراد: مقدمة مبادىء علم النفس العام.

ومن تعريفات علم النفس للعواطف؛ أنها استعداد وجداني للشعور بحالة وجدانية تجاه شيء من الأشياء. ولكنه لم يبين الحد الفاصل بينها وبين الغرائز. ولم يضع العلامات الفارقة على كل منهما، بل كثيراً ما يخلط بينهما.

ويؤكد سلامة موسى بأنه «من أشق الأشياء أن نعرف الغريزة، وقصارى ما نقول إنها مركز بؤري يتشعع منه نشاط نفسي. وإن الغريزة حين تحتدم أو تلتهب نسميها عاطفة أو انفعالاً. فغريزة التناسل قائمة في كل إنسان ولكنها حين تحتدم نسميها العاطفة الجنسية»[1].

ومنهم من يقول؛ إن الغريزة فعل حيوي انعكاسي، بينما يرى غيرهم أن الفعل الانعكاسي لازمة من لوازم نشاط الغريزة.

كما يرى دارون أن مصدر الغريزة الانتخاب الطبيعي، لاعتقاده أن الكائنات الحية عندما تواجه بيئة خاصة، لا يبقى منها إلاّ ما يوافق طبيعة هذه البيئة، والبيئة هي التي تملي على الكائنات شروطها وما يلزم عليها أن تعمله تجاهها.

ويرى أن هذه الشروط يقدمها الانتخاب الطبيعي الذي يجهل ما يريد، كما يجهل الكائن الحي البدائي ما يُراد منه وما يُساق إليه. وبعد ممارسة الحي أعمالاً خاصة جاءت بها مصادفات البيئة العمياء أصبحت غريزة متأصلة.

أما «لامارك» فعلى العكس من هذا، يعتقد أن الغريزة عمل

---

(١) سلامة موسى: عقلي وعقلك ص ١٥.

عقلي في مبدأ أمره، للتكيف مع المحيط، وبعد اعتياده وتكراره على ممر العصور والأجيال أصبح طبيعة متأصلة موروثة لا شعورية.

هكذا نجد دارون قد غالى في أهمية البيئة، حتى أنسته ضرورة العقل في الحصول على الغرائز والعواطف. ولم يعرفنا ما هو نوع حياة الكائن الحي البدائي قبل اكتساب غرائزه وعواطفه من البيئة وقبل وجود عقله؟

كما فات «لامارك» أن يعرفنا بنوع هذا العقل البدائي لكائنه قبل أن يحصل على غرائزه وعواطفه بتكيفه مع محيطه. ولم يفهمنا هو ولا دارون عن العلامة الفارقة لكل من العواطف والغرائز، وصلة كل منهما بالأخرى، وصلتهما بالعقل.

إلاّ أننا نرى لامارك أقرب من دارون إلى الصواب، لاعترافه في مبدئية العقل. ولكننا نزيد على قوله؛ بأن العقل المبدئي للكائن البدائي هو ملكاته العقلية الخمس ـ التي ذكرناها في الفصل السابق ـ وهي الإرادة والحافظة والذاكرة والاستنتاج. وهذا الكائن كيف يتكيف مع وسطه، ويكتسب العواطف والغرائز إن لم يمل إلى شيء ما ويرفض غيره؟ ولو لم تكن لديه ملكة الإرادة هذه لأصبحت جميع أعماله حركات آلية لا تتصف بالعقل ولا بكل شيء يمت إلى الحياة بصلة. وحين إثباتنا إرادته اعترفنا ضمناً بوجود ملكة إدراكه أي إحساسه بالأشياء التي تحيط به. فلو لم يحس بها لما أصبحت ذات أهمية لديه، ومن ثم لا يستفيد منها شيئاً، ولا يسعى للتكيف

معها. وبدون ملكة الحافظة التي تحفظ أفكاراً عن هذه الأشياء المدركة لما استفاد من تجاربه، ولما تطور عقله، ولولا ذاكرته لما استطاع أن يحضر إلا أفكاره المحفوظة في حافظته، لمقارنتها بما يحس به.

وما هذه المقارنة بين شيء وشيء، وبينهما وبين الأفكار المحفوظة عنهما إن لم تكن هي ملكة الاستنتاج؟ ولو لم تكن لديه هذه الملكة هل بوسعه عند ذلك أن يفضل شيئاً على غيره بمعرفة قيمته وأهميته؟ بالبداهة نعلم أنه بانعدام هذه المقارنة والمفاضلة الاستنتاجية يصبح كلما يحسه لا قيمة له، لأن هذه الملكة هي التي تضع قيمة للأشياء المحفوظة حسب ما تعرفه أو تحفظه عنها من خير أو شر.

وعند انعدام الأشياء التي يحسها العقل لم يبق للعقل حينئذٍ ما يبرر رفضه أو طلبه. وبانعدام الرفض والطلب تنعدم الإرادة، وبزوال إرادته يسكن سكون الأموات، ولا يتصف بشيء من الحياة.

فالعقل الذي فات داروِن ولامارك تعريفه هو هذه الملكات الخمس. وبتفاعله بوسطه وتكيّفه لمواجهة مشاكله وممارسته شتى الأعمال، وحفظه مختلف الأفكار، كل هذا أوجد له غرائزه وعواطفه تدريجياً، فتطور هو بالتدريج.

ولهذا نقول؛ لا بد من عقل متأثر بمؤثرات البيئة، متصف بتلك الملكات العقلية، التي لا وجود له بدونها، ولا بدون إحداها، ليحصل على ما عداه من العواطف والغرائز.

وليست الغرائز وحدها نتيجة هذا التفاعل بين العقل والبيئة، بل والعواطف كذلك من نتائجه، لا انفصال لها عن شقيقاتهاالغرائز.

تصور غريزة الهرب وقف الشعر واضطراب القلب، هل لها انفكاك عن عاطفة الخوف؟ لا هرب واضطراب بلا خوف، ولا خوف بلا هرب واضطراب. نرى ذلك حتى في الحالات الشاذة التي نثبت بها بالرغم من شعورنا بالخوف. لأنه ثبات مصطنع، سببه البأس من فائدة الهرب. إلاّ أننا في قرارة نفوسنا هاربون مضطربون، بحيث لم يتميز هذا الثبات المصطنع عن الهرب الفعلي تميزاً جوهرياً.

وهكذا غريزة التهيج الجنسي العضوي، غير منفصلة عن عاطفة الميل الجنسي بكل درجاته. فالغريزة إذن لا انفكاك لها عن عاطفتها، لأن الغريزة بمثابة التمثيل الحركي لطبيعة العاطفة.

وكذلك القول في عاطفة الحزن لها كل الصلة في غريزة البكاء وتقطب الجبين. ولعاطفة السرور صلتها الوثيقة بغريزة انبساط الأسارير وابتسامة الثغر. ومثل هذا نقول في عاطفة الجوع المرافقة لغريزة تحلب الفم عند رؤية الطعام، وارتخاء المعدة وحركاتها المنبّهة.

وهكذا عاطفة الغضب المرافقة لغريزة توتر الجسم، وتصلبه، وعبوس الوجه وانتفاخ الأوداج.

وعلى هذا المنوال يمكننا أن نأتي على جميع العواطف مع

تبيان صلتها الوثيقة بغرائزها التي لا تنفك عنها إلاّ إذا حالت الإرادة العقلية دون ظهورها.

فالغرائز إذن هي الحركات العضوية التي اعتادها الكائن الحي فرسخت في قرارة نفسه، مجاراة لمقتضيات البيئة وحاجات العقل الباحث عن صالح كائنه.

وكل من العواطف السلبية والإيجابية، أي المرفوضة من قبل الإرادة كالألم والخوف وما شابههما، والمطلوبة كالسرور والحب وما ماثلهما، سببها حب الذات، أو الأنانية ـ كما يحلو لنا أن نسميها للإختصار ـ .

والأنانية لم تكن غريزة، لعدم مرافقتها عاطفة من العواطف، ولم تكن عاطفة لعدم إمكان استقلالها عن العواطف، ولكنها مجموعة العواطف السلبية والإيجابية. لأن كل العواطف مع غرائزها على مختلف أنواعها سببها إرادة ما ينفع الحي، وما يدفع عنه الضرر، ولم تكن الأنانية عاطفة مستقلة عن هذه الإرادة العقلية ذات الوجهين الإيجابي والسلبي.

خذ عاطفة الألم السلبيّة، وغريزتها تقلص الجسم، واكفهرار الوجه واضطرابه، ألم تجدهما تؤديان إلى تجمع الجسم للدفاع أو الانسحاب عن مكامن الخطر؟

وكذلك اللذة أليست هي العاطفة الإيجابية وغريزتها انبساط الجسم وانطلاق الأسارير والحركات التلهفية؟

فالعواطف السلبية والإيجابية مع غرائزها المعبرة عنها تعبيراً عضوياً على مختلف أنواعها وُجدت لصالح الأحياء، والتي

أوجدتها هي الأنانية عاطفة العواطف إن صح التعبير، لأنها شعار الإرادة، بل هي الإرادة نفسها الباحثة عما ينفعها. والتي لا وجود لها بدون بقية أخواتها الملكات العقلية.

أما الغيرية المعاكسة في الظاهر للأنانية، فإنها نوع راق من الأنانية لما فيها من نفع صاحبها، مادياً ومعنوياً.

فالقديس الذي يضحي بنفسه في سبيل صلاح البشرية لا تخلو تضحيته هذه من الأنانية؛ كالسعادة الأخروية، والتقديس الدينوي، والذكر الحسن الذي يرفع من شأنه في حياته وما بعد حياته. إلا أنها أنانية شريفة خيّرة، لأنها تمثل العواطف الإيجابية الخيرة، عكس الأنانية التي تمثل العواطف السلبية.

فعاطفة حنان الأم الإيجابية وغريزتها الانكباب على المولود وضمه إلى الصدر والدفاع عنه عند الإنسان، وبناء الأعشاش وحضانة البيض عند الطيور، وإن كانت تصرفات غيرية إلاّ أنها لا تخلو من الأنانية التي أوجدها الوهم بامتداد البقاء في الأعقاب، والظن بأن المولود جزء من أبويه. إلا أنها أنانية شريفة لأنها لا تؤدي إلاّ إلى الخير، عكس الأنانية التي تمثل العواطف السلبية، لأنها تبحث عن نافعها بصرف النظر عن حقه أو باطله. وعلى هذا فالأنانية والغيرية لم تكونا من العواطف الإيجابية أو السلبية ولا من الملكات، ولكنهما اصطلاحان معبران عما تتضمنانه العواطف من النزوع إلى المنافع، هذه المنافع التي هي شعار الإرادة.

«وليس من المستغرب في مذهب هاريتمان أن يكون

للإرادة قصد دون أن يكون لها وعي وشعور بما تقصد إليه. لأن الغريزة ـ وهي وليدتها البارزة لنا ـ تقصد إلى غاية ولا تعي ما تقصد إليه»[1].

نوافقه على قوله بأن الغريزة وليدة الإرادة، على شرط إشراك بقية الملكات مع الإرادة. ولا يسعنا أن نفهم إرادة بدون وعي ولا قصد لماتريد. لأن القصد جزء لا يتجزأ عن دوافع الإرادة، وبدونه لا يمكن القول بوجود الإرادة. كما أن الإرادة لا وجود لها بدون وعيها لما تريده. ذلك الوعي الذي هو بقية أخواتها الملكات وعلى رأسها الإدراك والاستنتاج.

ولو لم تع الإرادة لم يبق للأشياء قيمة في نظرها، أن يبقى لها من نظر. وبانعدام هذه القيم للأشياء لم تجد ما يبرر طلبها أو رفضها، وعند ذلك لا يسعنا تصور وجودها، لأن وجودها في هذا الرفض والطلب المقصودين.

وهنالك من الحركات العضوية الحيوية، ما تشبه الغرائز إلاّ أنها ليست منها، مثل حركة الأرجل عند السير، ومضغ الأسنان عند الأكل، وحركة اللسان عند النطق. لأنه كما علمنا أن لكل عاطفة غريزة تمثلها، ولكل غريزة عاطفة تحركها. بينما لم نجد مع حركة الأرجل عند السير عاطفة من العواطف. ولهذا نفضل تسميتها بالعادة الموروثة، تمييزاً لها عن العادات المكتسبة، كعادة الكتابة والسباحة والعزف، وما شابهها التي نحصل عليها بالتعلم.

---

(١) عباس محمود العقاد: الله ص ٢٧٢.

نرى أن عاطفة الغضب ترافقها غريزة توتر الجسم وعبوس الوجه وانتفاخ الأوداج، وهذه العاطفة بغريزتها موروثة غير مكتسبة. بينما عادة المشي لم ترافقها غريزة ما سوى الإرادة المسبوقة بها والمرافقة لها. والإرادة وأخواتها ملكات عقلية، وليست من الغرائز أو العواطف.

أشعر بالدافع الإرادي للسير والكتابة قبل ممارستهما، وحتى لو كنا مجبورين عليهما، فإن هذا الجبر يولد الإرادة ولو بصورة غير طبيعية.

أما عبوس الوجه وانتفاخ الأوداج فلا شبه لهما بالإرادة، وقد يكونان خلاف رغبة الإرادة، لأنهما غريزتان عضويتان آليتان مرافقتان لعاطفة الغضب، تضعفان وتقويان على نسبة نشاط عاطفتهما. لأن الإرادة بلا عاطفة الغضب لا تستطيع أن تقوم بعملية عبوس الوجه وتوتره إلاّ من قبيل التزييف والتمثيل الفارغ من حيوية العاطفة وصدقها.

ولهذا نقول إن كل عمل آلي عضوي يلازم عاطفة من العواطف فهو غريزة، وكل عمل آلي عضوي لم ترافقه عاطفة من العواطف، ومسبوق بالإرادة ـ كالمشي والكتابة والعزف ـ فهو عادة من العادات.

والعادات ـ كما أوضحنا ـ على نوعين موروثة ومكتسبة. فغريزة التقزز والاشمئزاز المصاحبة لعاطفة الشعور بالقبح، لم تكن نتيجة الإرادة، ولو كانت بإرادتي ما أتيت بها لعدم جدواها، ولكنها نتيجة الشعور بالقبح المنبوذ.

أما حركة اليدين عند السير، فلم تكن غريزة، لعدم وجود الدافع العاطفي لها، ولكنها عادة، نتيجة إرادة سابقة منسيّة، هي عين الإرادة التي تحرك الأرجل عند السير، ولعدم حاجة الناس إلى هذه الإرادة بعد الاستغناء عنها، أصبحت حركة آلية خالية من الإرادة المحركة، وشبيهة بالحركة الاستمرارية المسبوقة بتحريك محرك توقف عن حركته.

والفرق بين عاطفتي اللذة والألم وبين عاطفتي السرور والحزن، هو أن الأوليين جسميتان، أي ذات علاقة مباشرة بالجسم، وُجدتا لصالحه وإبعاده عما يضره، بينما السرور والحزن نفسيتان جسميتان، نتيجة خسارة معنوية أو جسمية. وهذا هو السبب الذي يجعل الحزن يرافق الخسارتين الجسمية والمعنوية، والسرور يصاحب منفعتهما دائماً. بينما الألم لا يصاحب إلاّ الخسارة الجسمية وحدها.

وكذلك اللذة لا تصاحب إلاّ فائدة الجسم، ولا علاقة لها بالفوائد والخسائر المعنوية النفسية. وقد وُجدت هذه العواطف مع غرائزها لتحرس كائنها ما أمكنتها الحراسة، مما يهدد حياته ومصلحته. وهي في مبدئها وقبل نضوجها، نتيجة للإرادة العقلية التي لا تنفك عن البحث عما يفيد صاحبها. حتى قال «سبنوزا»: السرور والألم هما اجابة غريزية أو تعطيلها. فهما ليسا سببين لرغباتنا، ولكنهما نتيجة لها، إذ نحن لا نرغب في الأشياء لأنها تسرنا، بل تسرنا لأننا نرغب فيها، إذ لا مندوحة عن ذلك.

والذي يوافقنا من هذا القول، صراحته بأن الرغبة، أي الإرادة بعبارة أخرى هي أصل السرور والألم لا العكس، إلاّ أننا لا نميل إلى اعتبار السرور والألم إجابات غريزية، بل هما عاطفتان كما قلنا آنفاً. أما غريزتاهما فهما الحركات العضوية التعبيرية من انبساط وانكماش وأمثالهما. وعلى هذا فلا بدّ من الإيمان بمبدئية العقل الخالص الذي يسبق التطور، كما يسبق وجود الغرائز والعواطف والعادات.

وإذا أتينا إلى أبسط الأحياء على الإطلاق، ولنفرض أنها أولى الخلايا الحية التي تفرعت عنها الأحياء على اختلاف أنواعها، فماذا نجد فيها قبل أن تكتسب أية عاطفة وأية غريزة؟ هل نجدها مع ذلك خالية من العقل، أي من الملكات العقلية الخمس؟ وإذا خلت من الإرادة العقلية وبقية أخواتها الملكات كخلوها من الغرائز والعواطف والعادات فماذا يبقى لها من دلائل الحياة؟ لا بد وأن تكون حين ذلك ميتة، لا تتميز عن أي شيء مادي.

ولو فرضنا جدلاً سبق الغرائز والعواطف للعقل، فمن أين جاءت لهذه الغرائز والعواطف ما نشاهد فيها من الإرادة المختبئة في ثناياها؟

فعاطفة المحبة مجموعة إرادات مطالبة لا شعورية، وعاطفة الكراهية كتلة من الإرادات الرافضة اللاشعورية المحفوظة في الحافظة. وهكذا يمكننا أن نجد أصول الإرادة في كل من الغرائز والعواطف.

واختباء الإرادة في العواطف لدليل على أصالة الإرادة، وأصالة أخواتها الملكات الملازمة لها «إن العاطفة تنبت في تربة الميول الفطرية (إرادة)[1] وأنها تتجدد عندما تظفر بموضوعها (إدراك) ثم تنمو وتقوى تحت تأثير الألفة والعادة (تذكر وحافظة) وتتابع التجارب الانفعالية (استنتاج) التي تغذيها حيناً والتي تهددها حيناً آخر. ويكون أثر الألفة والعادة قوياً في تكوين معظم العواطف»[2].

حتى أن برجسون ذهب إلى أبعد من هذا في إثباته الاختبار للنبات، والاختبار ـ كما علمنا ـ مزيج من الملكات العقلية الخمس «والواقع أنه إذا كان الشعور يعني الاختيار، وكانت وظيفة الشعور التقرير، فمن المشكوك فيه أن نصادف الشعور في الأجسام التي تتحرك تحركاً تلقائياً، وليس عليها أن تقرر شيئاً. ولكن الحقيقة أنه ليس بين الكائنات الحيّة من يبدو عاجزاً كل العجز عن القيام بحركة تلقائية. ووظيفة الاختيار حتى في النبات، أي حيث يكون الجسم ثابتاً في الأرض بوجه عام، أولى بأن تعد غافية من أن تُعد غير موجودة. فهي تستيقظ حتى تستطيع أن تكون مفيدة.

وفي اعتقادي أن كافة الكائنات الحية من حيوانات ونباتات تملك هذه الوظيفة بالحق، إلاّ أن كثيراً منها يتنازل عنها

---

(١) الكلمات الموضوعة بين قوسين لنا لا للمقتبس من كتابه.

(٢) يوسف مراد: مبادىء علم النفس العام ص ١٤٥.

بالفعل ـ كثيراً من الحيوات، لا سيما تلك التي تعيش طفيليات على غيرها من الأجسام ولا تحتاج إلى التنقل بحثاً عن الغذاء، معظم النبات، والنبات كما قيل طفيليات الأرض»[1].

وقد أثبتوا للأميبا ذات الخلية الواحدة، وهي كتلة بروتوبلازيمية أرجلاً كاذبة تسير عليها للحصول على غذائها.

وأثبت «شايفر» اتجاه الأميبا إلى النور الأبيض أو أحد الأنوار البسيطة إن وضع في طريقها، وتدور حوله عند وصولها إليه. وقال هكسلي «إن الأميبا ذات الخلية المفردة ليس لها تركيب جسماني، ولا شكل، ومجردة عن الأعضاء ومن الأجزاء المحدودة، ومع ذلك تملك الخصائص والمميزات للحياة حتى أنها تستطيع أن تبني لنفسها قواقع ذات تركيب معقد أحياناً». وما هو هذا التوجه إلى النور دون الظلام، والسعي إلى الطعام، وبناء القواقع إن لم تكن من عمل الإرادة، التي لا عمل لها بدون أخواتها، أي من عمل العقل بعبارة أخرى؟

فالغرائز وعواطفها إذن لم تسبق العقل في الوجود، بل إنها نتيجة طلب العقل ورفضه، وتكرار هذا الرفض والطلب لمختلف الأشياء وعلى ممر الأجيال، يولد حالة وجدانية هي العاطفة، كما يولد عادة عضوية هي الغريزة المصاحبة لعاطفتها.

فمثلاً عندما يصل ذلك الأميب إلى النور ويحس بحرارة

---

(١) برجسون: الطاقة الروحية ص ١٢.

النار المهددة له بالموت يحجم عنها، فتحفظ حافظته عن هذه الحرارة الضارة فكرة خاصة، وإذا ما تجمّعت لديه عدة أفكار من هذا النوع وما يماثلها مما يهدد حياته، وأورثها لأعقابه، أضافت عليها هذه الأعقاب عدة أفكار مماثلة، لأنها تتعرض للظروف نفسها التي يتعرض لها أسلافها، وعندئذ تزداد قوة إحساسها بالخطر، ويزداد انكماش أجسامها.

وبما أن إحساسها بالأشياء، ومنها الأشياء الخطرة هو عين ملكة إدراكها المندمجة ببقية الملكات العقلية ومنها ملكة الاستنتاج، وحيث إن ملكة الاستنتاج هي التي تضع لكل فكرة من الأفكار التي تحفظها عن الأشياء قيمة تناسبها، فلا بد إذن من إعطائها لفكرة الخطر المهدد بالفناء أسوأ القيم، وعند تكديس هذه الأفكار الخطرة في حافظة العقل بقيمها السيئة تتجمع صور السوء المركزة في الحافظة عند كل إحساس خطر.

وعند تطور الكائنات الحية وتكاثر أفكارها الخطرة المتشابهة مع ازدياد شعورها بالقلق على الحياة تولدت لديها عاطفة انكماش الألم الآخذة بالقوة شيئاً فشيئاً، كما صاحبت هذه العاطفة غريزة الجسم من المؤلمات المعبرة أصدق تعبير عن قلق الحي وحذره.

ويؤيدنا على هذا ليبنتز بقوله «إن المخيّلة القوية التي تؤثر على الحيوانات وتهيجها صادرة إما من عظم الإدراكات السابقة، أو من كثرتها، لأنه غالباً ما يحدث التأثير القوي

المفاجىء المفعول نفسه الذي تحدثه عادة طويلة أو مفعول عدة إدراكات متوسطة متكررة. والناس يفعلون مثل ما تفعل الحيوانات في ما يتعلق بالنتائج الصادرة من إدراكاتهم القائمة على الفكر».

فالإنسان أكثر شعوراً بالألم من القردة والكلاب. وهذه أكثر شعوراً بالألم من الطيور على اختلاف أنواعها. والطيور أكثر شعوراً به من الجراد وما شابهه من الحشرات والأحياء البدائية. فالجرادة عندما تقطع إحدى أرجلها تستمر في تناول غذائها بعد اضطراب يسير كأن لم يحدث لها أمر مهم. وهكذا يزداد الشعور بالألم الجسمي درجة كلما ارتقى درجة في سلم التطور.

فانكماش جسم الأميب لأول مرة كان انكماشاً إرادياً عقلياً، حيث لم تتكون له بعد عاطفة أو غريزة، بينما أصبح لأعقابه عادة لكثرة تكراره، ومن ثم غريزة آلية مصاحبة لعاطفة الألم بحيث لا تحتاج للإتيان بها تجاه الخطر إلى جهد عقلي كأول تجربة للسلف الأول.

وكما أن أفكار الخطر المنطبعة في الحافظة وتقييمها من قبل الاستنتاج سببت وجود عاطفة الألم، وتكرار انكماش كائنها عند ملامسته لهذه المؤلمات أوجدت غريزة الانكماش، كذلك القول إن تكدس الأفكار المطمّنة والمفيدة في الحافظة عن تجارب متشابهة سببت وجود عاطفة اللذة مع غريزة انبساط الأسارير، وابتسامة الثغر المصاحبة لها. «وإذا اعتبرنا

اللذة والألم ضدين متنافيين لا يجتمعان كان الألم نتيجة لتنبيه الحاسة بمنبه مناف أو مؤذ»[1].

وما هما اللذة والألم إن لم يكونا نتيجة تقييم الاستنتاج العقلية للمحسوسات، ومقارنتها بالأفكار المشابهة لها والمحفوظة بالحافظة؟

«وما اللذة إلاّ حيلة ابتدعتها الطبيعة المحتالة غير العقل القادر على الاحتيال»[2] وهل الطبيعة المحتالة غير العقل القادر على الاحتيال؟

وهكذا يمكننا تفسير جميع الحركات الجسمية الخارجية والداخلية اللاشعورية كحركة القلب والرئة والمعدة وإفراز الغدد وما شابه ذلك بالغرائز المتحركة بعواطفها، والعادات الاستمرارية ذوات الأساس العقلي الإرادي، ولا ننكر أهمية المصادفات الحسنة والانتخاب الطبيعي. إلاّ أننا لا يمكننا إرجاع كل شيء للمصادفات، ما دمنا اعترفنا بوجود العقل المريد المستنتج ولو بأبسط درجاته. ويقول شوبنهاور: «إن الجسم نفسه لثمرة أنتجتها الإرادة». فالدم الذي تدفعه تلك الإرادة التي نسميها ـ على وجه التقريب ـ بالحياة، يبني أوعيته التي يجري فيها بأن يشق لنفسه قنوات في الجنين، ثم تزداد تلك القنوات تعمقاً ثم يصبح بعد عروقاً وشرايين. وإرادة

(١) ليبنتز: المونادولوجيا ص ١١.

(٢) برجسون: الطاقة الروحية ص ٢٢.

الإنسان أن يعلم تبني المخ، كما أن إرادته أن يقبض الأشياء تكون الأيدي، وإرادته أن يأكل تهذب الجهاز الهضمي...

إلاَّ أن شوبنهور بالغ في أهمية الإرادة حتى جعلها أساس جميع الملكات العقلية والعواطف والغرائز، بل وكل شيء في هذا الكون.

ولا نوافق من يدعي أن الأحياء الدنيا والوسطى خالية من العقل، وأسيرة عواطفها وغرائزها. بل يوجد هنالك الكثير من الشواهد التي تدل على وجود هذا العقل ولكن بنسب متفاوتة. والعقل يسبب عند عدم حاجته إلى العمل بعد إفساحه المجال للغرائز والعواطف، كما هو المشاهد عند الحيوان، إلاّ أنه لا يزول بل ولا يستبعد استيقاظه أحياناً وعند الحاجة القصوى، ومن الأدلة على عدم خلو تصرفات الأحياء الدنيا من العقل هذه التجربة «لا توجد لدينا وسيلة تمكننا من أن نقرر مباشرة أن الحيوان يتصور عواقب عمله قبل وقوعها. وليس في استطاعتنا أن نحكم أن للحيوان شعوراً بالغرض، بل يمكننا دراسة هذا الشعور دراسة موضوعية تجريبية. ولا بد من التجربة، لأن مشاهدة هذا العمل الغريزي في ظروفه الطبيعية لا تفيدنا شيئاً عن حقيقة هذا الشعور. ولكن إذا أدخلنا شيئاً من التغير على الظروف الطبيعية التي تحيط بالعمل الغريزي، ولاحظنا أن الحيوان لم يعدل عن خطته الأولى، بل استمر في عمله الذي أصبح غير صالح لتحقيق الغرض حكمنا بأنه كان يجهله، ولم يكن يدرك الصلة بينه وبين الوسائط الصالحة لتحقيقه.

وكذلك إذا عدّل الحيوان سلوكه، ولكن بدون أن يكون هذا التعديل صالحاً لتحقيق الغرض، حكمنا عليه أيضاً بأنه كان يجهل الغرض ولا يدرك الصلة بينه وبين الوسائط الصالحة لتحقيقه.

ولنأخذ مثل الزنبورة التي تموّن وكرها بالعناكب المخدرة. فإذا جردنا الوكر من العناكب وأحدثنا ثقباً في أسفله، أصبح وضع البيض عملاً لا يجدي نفعاً. فإذا استمرت الزنبورة في عملها ووضعت البيض في الوكر وأغلقته بدون أن تنتبه إلى خلو الوكر من الغذاء لكانت الغريزة في هذه الحالة عمياء تجهل الغرض الذي تسعى إليه عن غير علم وشعور.

ولكن هنالك فوارق فردية بين الحشرات. فقد لوحظ أن بعض الزنابير تدرك الغايات الفرعية لعملها وتصلح العطب قبل أن تنتقل من طور إلى طور آخر في سلسلة أعمالها، بل ذهب بعض الزنابير الأمريكية إلى أبعد من ذلك؛ فأثناء قيام الزنبورة بتموين الوكر بعد الانتهاء من بنائه يحدث المجرب عطباً في البناء فيلاحظ أن الزنبورة تتوقف عن التموين ولا تستأنفه إلا بعد إصلاح العطب.

ففي استطاعة الحشرة إذن أن تعدل سلوكها في دائرة محدودة، ويساعدها على ذلك استمرار الدافع الداخلي من جهة، وأثر المجال الإدراكي الخارجي الذي يوجهه هذا الميل وتقدم له مواده من جهة أخرى»[1].

---

(١) يوسف مراد: مبادىء علم النفس العام: ص ٩١.

وشبيهه بهذا قول الأستاذ «ميلن» في جامعة السوربون؛ إن الحيوان المسمى (اكسبلوكوب) من المحيرات للفكر. إن هذا الحيوان يُرى طائراً في الربيع، ويعيش منفرداً، ويموت بعد أن يبيض مباشرة. فلا يرى صغاره، ويعيش في مكان محكم حتى إذا حان وقت البيض عمدت الأنثى إلى قطعة من الخشب فحفرت فيها سرداباً طويلاً ثم عمرته بذخيرة تكفي صغارها سنة كاملة، وهي طلع الأزهار وبعض الأوراق السكريّة، وتأتي بنشارة تضعها فوق ذلك السقف، ثم تضع بيضة أخرى، وهكذا تبني بيتها مكوناً من أدوار. فإذا تم لها ذلك ودعته وهلكت. وقال: إن الإنسان ليُدهش إذ يرى هذه العجائب، ويرى أن من الناس من لا يزال يقول بأنها كلها نتيجة المصادفة».

وأعتقد أن هذا الطائر حتى وإن لم يفكر بعمله، لأنه عمل غريزي لعاطفة الأمومة، إلاّ أن هذا العمل في مبدئه وقبل أن يصبح عادة ومن ثم غريزة، لا بد وأن يكون من عمل الإرادة المستنتجة. ولم يكن هذا العمل في أوله بمثل هذه الدقة والإتقان. فزاد اتقاناً جيلاً بعد جيل عن طريق الإرادة أولاً والانتخاب الطبيعي بالدرجة الثانية.

فأول الكائنات الحية البدائية لا تخلو من عقل بدائي. وبعد تطوره بتفاعله بوسطه تطور عقله بتكاثر أفكاره وعواطفه وغرائزه وعاداته الحيوية.

والآن بوسعنا أن نضع العلامات الفارقة بين الملكات

العقلية من جهة وبين العواطف والغرائز وبقية الصفات النفسية من جهة أخرى بقولنا؛ إن وجود العواطف يتوقف على وجود الملكات لا عكس. بدليل أن أولى وأبسط الكائنات الحية ـ كما علمنا آنفاً ـ ذات عقل بسيط لا يعرف العواطف والغرائز. أما العواطف فنتيجة لازمة لتطور العقل البدائي.

وكذلك الغرائز يتوقف وجودها على وجود العواطف ولا عكس. حيث باستطاعتنا أن نتصور عواطفنا بلا غرائز، وما باستطاعتنا أن نتصور غرائزنا بدون عواطف. أما الذكاء وحضور البديهية وخصوبة الخيال، وأمثال هذه من المميزات، فليست من الملكات أو الغرائز أو العواطف أو العادات، ولكنها نتيجة نشاط الملكات والعواطف نشاطاً غير اعتيادي. فالذكاء سببه نشاط ملكة الاستنتاج، وحضور البديهة نتيجة نشاط ملكة الذاكرة، وخصوبة الخيال من نشاط الذاكرة أيضاً، بمعونة بقية الملكات طبعاً، ونوعية الأفكار المحفوظة والحياة الخاصة التي يحياها بعض الأحياء. كل من هذه لها كل الدخل في تميز بعض الأحياء على البعض الآخر، وتفرده أو عجزه في بعض القابليات العقلية الأخرى.

ولو كانت ميزة الذكاء وما شابهها من الملكات العقلية، لما أمكن استغناء العقل عنها، كما لا يستغني العقل عن كلّ من ملكاته العقلية.

وبوسعنا أن نتصور بقاء العقل من دون الذكاء مثلاً، ولا يمكننا تصور بقاء العقل بدون إحدى ملكاته.

ولو كانت هذه القابليات عواطف لرافقتها غرائزها ككل الغرائز المرافقات لعواطفها دائماً. ولو كانت غرائز لأصبحت حركات عضوية صرفة، بدافع عاطفي، لوظيفة كل الغرائز.

أما مصدر الملكات العقلية الخمس، أي العقل الذي هو أساس ما عداه من الصفات النفسية والمميزات الحيوية فسنتناوله في موضوع آخر.



الفصلُ الثالث

علاقة العقل بالعواطف والأفكار

كما أمكننا القول إن العقل أصل عواطفه، كذلك نستطيع أن نقول وإن الأفكار أصل العقل والعواطف. لعلمنا في الفصل السابق أن كل عاطفة من العواطف تزداد توسعاً وتطوراً كلما زادت الأفكار المساعدة على إيجادها.

وهكذا نجد الأفكار توسع العقل وترقيه كلما كثرت فيه، كتوسيعها وتطويرها العواطف على حد سواء وبوقت واحد. وهذا ما يجعلنا نقول؛ بأن الأفكار أصل العواطف، كما أنها أصل العقل بملكاته الخمس.

ومما يزيدنا إيماناً بهذا هو استحالة تصور بقاء العقل مع خلوه من الأفكار، حيث إن الحافظة لا وجود لها بدون محفوظاتها، وكذلك الاستنتاج لا تقوم بعملها بدون الأفكار المحفوظة، التي تقيس بها إدراكات ملكة الإدراك. وإن بطلت الاستنتاج بطلت الإرادة أيضاً، لأن الإرادة لا تريد وترفض إلاّ على ضوء الاستنتاج. وإذا سكنت الإرادة انعدم الوعي المريد المدرك للأشياء المدركة، ومن ثم يختفي العقل بكليته.

وبما أنه لا غناء للعقل عن أفكاره، وأن هذه الأفكار تزيد

في وجوده وتطوره، بحيث يزيد في زيادتها وينقص بنقصانها ـ على فرض إمكان هذا النقصان غير الممكن ـ لهذا كله نقول إن العقل ما هو إلاّ مجموعة أفكاره ولا غير. وهذا مما يؤكد لنا أن الأفكار مادة العقل، كما أنها مادة عواطفه. وليست ملكاً لأحدهما دون الآخر. ولو كانت ملكاً للعقل دون العواطف لما أفادت العواطف وأزادتها قوة ومتانة. ولو أن الأفكار التي يدركها العقل تنضم إلى العواطف وحدها لما أفادت العقل وأزادت في كفاءته وتطوره، ولما بقي سبب معقول لتطور عقول الأحياء الدنيا لتبلغ مرتبة العقول العليا.

وبما أن العقل في تطور مستمر، وما لهذا التطور سوى الأفكار الوافدة عليه والمندمجة فيه، فلا بد وأن تكون هذه الأفكار من معدن عقلي. ولو لم تكن كذلك لما اندمجت فيه ووسعته «بدأ (رويس) فلسفته بالنظر فيما نسميه بالمعاني الجزئية، فقال إنها ليست مجرد صور ذهنية في العقل، بل إن كل فكرة تتضمن بالإضافة إلى كونها صورة ذهنية نوعاً من الفعل، أي أن كل فكرة تتضمن غاية من الغايات.

وللفكرة عنده معنيان، معنى ظاهر وآخر باطن. فمعناها الباطن هو الغاية التي تحققها الفكرة، ومعناها الظاهر دلالتها على شيء خارجي عنها»[1].

عندما أرى تفاحة مثلاً تتولد عنها فكرة عقلية، تتوزع على

---

(١) ا.وولف: فلسفة المعاصرين والمحدثين ص ٦٢.

جميع ملكات العقل، فتزيد في ملكة الإدراك التي أدركتها، كما تزيد في الحافظة التي حفظتها، وهكذا توسع الاستنتاج التي عرفت قيمتها، كما توسع الذاكرة التي تذكرت ما يشابهها، والإرادة التي أرادتها.

وعندما نتصورها في عقولنا تشترك جميع ملكاتنا العقلية في تصورها لا الذاكرة وحدها. لعلمنا أن الذاكرة وكل ملكة من الملكات، لا تقوم بمفردها بأي عمل عقلي، ولعلمنا أن الإدراك الباطني لا يتميز بشيء كثير عن الإدراك الخارجي، وهكذا يتطوّر العقل.

وبإضافة رغبتي لما في التفاحة من غذاء إلى عاطفة الشهية تزيد في هذه العاطفة، وبإضافة ما فيها من رائحة زكية تنبىء بنضوجها إلى عاطفة الشعور بالطيب تزيد في هذه العاطفة.

والشعور بالطيب كالشعور بالجمال من العواطف الإيجابية، تقابلها عاطفة الشعور بالنتن، كما يقابل الجمال القبح، والحب الكراهيّة.

فالشهية والشعور بالطيب والجمال والقبح وما شابه ذلك، لا نستطيع أن ننسبها إلى الملكات العقلية، لأن الملكات العقلية هي العقل ولا غنى له عن كل منها. بينما العقل لا يتوقف وجوده على كل من هذه الحالات النفسية، ولا كلها مجتمعة، ولا نستطيع أن ننسبها إلى الأفكار، لأنها ليست بالأفكار المكتسبة، وليس من الصواب أن نجعلها من زمرة الغرائز. لأن الغرائز ـ كما علمنا في الفصل السابق ـ مجرد

حركات عضوية هي صدى الانفعالات العاطفية. إذن لم يبق لدينا إلاّ أن ننسبها إلى العواطف، لأنها انفعالات نفسية أكثر منها أي شيء آخر.

وهذه الانفعالات النفسية، أي العواطف نتيجة تفاعل العقل بأشياء عالم الواقع وتقييمه إياها، حسب ما فيها من فائدة أو ضرر بالنسبة إلى كائنه الحي.

أما غريزة عاطفة الشعور بالطيب ـ لعلمنا أن لكل عاطفة غريزة عضوية ـ فهي تلك النشوة الظاهرة على تقاطيع الوجه، التي لا تُعرف في غيرها.

والغرائز لا محل لها بالعقل، لأنها حركات عضوية تابعة لعواطفها ومعبرة عنها، تقوى بقوتها وتضعف بضعفها.

مع العلم أن العقل والعواطف كل غير متجزىء في الحقيقة، كالملكات كثرة مع أنها واحدة، هي العقل الذي لا قوام له بغير كل منها، لأن العواطف والملكات هما العقل بمجموعه، وانفصال بعضهما عن بعض ـ على استحالته ـ يعدم تأثير أحدهما في الآخر. وكذلك لو لم يكونا من معدن عقلي واحد لما شاهدناهما بهذا الاندماج، وهذه الوحدة، وهذا التشابه، مع اشتراكهما وتطورهما بأفكار واحدة.

وهكذا الأفكار ليس لها محل خاص في العقل، بل هي والعقل والعواطف شيء واحد. لأن من مجموعها تتكون جميع القوى العقلية التي هي الملكات والعواطف. وعلى هذا الاتحاد

يؤيدنا ديكارت بقوله: «فمن الخطأ أن نزعم بأن للعقل ملكات منفصلاً بعضها عن بعض. إذ ليس العقل حانوتاً يتجر بأنواع الفكر، فهذا خيال، وهذه ذاكرة، وتلك إرادة، ولكنه هو الأفكار نفسها في سيرها وتسلسلها. ولفظة العقل إنما نطلقها إصطلاحاً على سلسلة الأفكار، كما نطلق لفظ الإرادة على سلسلة الأفعال والرغبات. مع أن كل فكرة وكل رغبة فيها العقل وفيها الإرادة معاً، لا فرق بين فكرة وفكرة وبين رغبة ورغبة».

فالأفكار هي اللبنات الوحيدة التي يُبنى بها صرح العقل بعواطفه لبنة بعد لبنة ودوراً بعد دور، وبدونها لا وجود له.

إلاّ أن الفرق بين ضرورة كل من الملكات إلى العقل، وضرورة الأفكار بالنسبة إليه، هو أن الملكات العقلية الخمس محدودة العدد وغير قابلة للكثرة والنقصان. بينما الأفكار في تكاثر مستمر ما دام العقل يتعقل.

وما تدخل العقل من الأفكار لا خروج لها منه، لأنها تصبح جزءاً لا يتجزأ عنه.

ولا يتوقف وجود العقل على وجود عواطفه، لأنه وُجد قبلها، ومن الممكن أن يوجد بعدها. لأن طلب ورفض العقل بوسعه أن يقوم مقام العواطف الإيجابية والسلبية من دون أن يفقد من قواه العقلية شيئاً. لأننا نرى العقل عند نشاطه يمتص أغلب قوى عواطفه، أي أفكارها، ويجعلها في تمام الضعف، بحيث لا نتبيّن وجودها.

وكذلك العواطف إذا اشتدت وانفعلت تمتص أكثر قوى

عقلها، وعندئذٍ يختفي ونكاد لا نشعر به لضعفه وخوره.

فنشاط العواطف يضعف من نشاط العقل ضعفاً يناسب درجة حركة العواطف، ونشاط العقل يضعف من نشاط العواطف ضعفاً يناسب درجة حركة العقل. ولو لم يستمدا وجودهما ونشاطهما من معدن واحد هو الأفكار المشتركة بين العقل والعواطف، لما أنقص نشاط أحدهما من نشاط الآخر.

فالأفكار مادة كل ملكة من ملكات العقل الخمس. فملكة الإدراك ما هي إلاَّ مجموع ما أدركته من الأشياء المحسوسة، وملكة الحافظة مجموع ما حفظته عنها. وكذلك الإرادة والاستنتاج والذكرة هي ما أرادته واستنتجته وتذكرته من الأشياء.

أما إذا صرفنا النظر عن الفكرة، فعندئذ تذوب في العقل وتختفي به بحيث ننساها ولا تخطر ببالنا، لكنها تختفي إلى حين، أي إلى حين حاجة الإرادة والاستنتاج بعد إدراك شيء من الأشياء، لمقارنته بها وبغيرها من الأفكار لمعرفة نوعه وأهميته.

وهذا هو سر إمكان حفظ الأفكار على كثرتها الهائلة، من دون إزعاج العقل وإرباكه، ومن دون حاجتها إلى مكان ما في العقل، ومن غير أن نتصور زواله في يوم من الأيام ولأمر من الأمور، ما دام العقل باقياً.

وكما أن الغرائز صدى انفعالات العواطف، فالعواطف صدى انفعالات العقل، وبعبارة أخرى نتيجة تفاعل العقل

بالواقع. والفرق بين العواطف والغرائز والعقل، هو أن العواطف حركة عقلية لا شعورية، والغرائز حركة جسمية لا شعورية تابعة لحركة العواطف، بينما العقل حركة عقلية شعورية.

فالشعور أي العقل عند نشاطه لا يخلو تماماً من اللاشعور أي العواطف، وكذلك العكس.

والفرق بين اليقظة والحلم هو غلبة الشعور على اللاشعور في اليقظة، وغلبة اللاشعور على الشعور في الحلم. وكذلك أحلام اليقظة من نوع تغلب اللاشعور أثناء النوم، إلاّ أنه تغلب موقت عند السليم.

أما إذا تغلب اللاشعور في اليقظة كغلبته في النوم فهذا هو الجنون. والجنون درجات أخطرها تلك الدرجة التي يتضاءل فيها نور العقل إلى درجة عماه وسيطرة العواطف.

وبعد هذا نريد أن نسائل أنفسنا، عن كيفيّة تقابل وتغالب الشعور واللاشعور، وعن المكان الذي يحل به الشعور عند تغلب اللاشعور عليه؟ لأننا كثيراً ما نرى معارضة الشعور للاشعور وتغلبه عليه، أو مقابلة اللاشعور للشعور وسيطرته سيطرة قد يذيبه فلا نحس بوجوده.

والذي أعتقده؛ هو بما أن الأفكار مادة العقل، كما أنها مادة العواطف، وزيادتها التدريجية تزيد في قوتهما ومتانتهما على السواء، من دون إمكان انفصالهما لسبب ما، لهذا فإن سبب قوة العقل وسيطرته على عواطفه هو ذوبانها فيه، وذلك بامتصاص قوى عواطفه الفكرية. كما أن سبب سيطرة

العواطف وتغلبها على عقلها هو ذوبانه فيها بامتصاصها أغلب أفكاره.

ولهذا نجد العقل أقوى ما يكون بعد تسلطه على عواطفه، والعواطف أقوى ما تكون بعد تسلطها عليه. وإلاَّ من أين يأتي للعقل ذلك النشاط غير المعهود فيه بعد اختفاء عواطفه نسبياً وموقتاً، إن لم يؤخذ من نشاط العواطف التي يزداد ضعفها كلما زاد العقل قوة وانتباهاً؟ وكذلك العقل ما سبب تماديه في الضعف كلما تمادت عواطفه في القوة والنشاط إن لم يذب فيها؟

والذي يزيدنا قناعة في هذا، علمنا بأن الأفكار مادة مشتركة بين العقل والعواطف، تزيدهما تطوراً كلما زادت عدداً، وإنهما وأفكارهما كل غير متجزىء في الحقيقة، ولا انفصال لبعضها عن بعض.

وحيث إن كلاً من الأفكار تضاف إلى كل ملكة من الملكات العقلية فتزيد في نموها، لعدم تطور العقل بدون هذه الأفكار، وإن الفكرة لا تضاف إلى ملكة من الملكات دون أخواتها، فلا بد وأن لكل فكرة من هذه الأفكار عقلاً بسيطاً يماثلها في البساطة. ولو لم تكن الفكرة عاقلة لما كان العقل عقلاً بمجموعها، مع أنه ليس بشيء غير هذا المجموع من الأفكار، ولأمكننا تصور وجود العقل وهو خال من أية فكرة من الأفكار.

وهذا الاحتفاظ بالوحدة المشاهدة في كل من الأفكار مع

انتسابها لكل ملكة من الملكات هو الذي يجعلها عاقلة، وذلك لامتلاكها جزءاً بسيطاً من كل ملكة من الملكات العقلية. إلاَّ أن الضعف المتناهي لكل فكرة من الأفكار يجعلها غير قادرة على الاستقلال بعقلها، ولهذا فعقلها متداول بين العقل والعواطف المتقابلين والمتغالبين عليها وعلى أمثالها، لتتم لكل منهما السيطرة على صاحبه.

واعتبرَ ديكارت حتى العقل الإلهي أفكاراً ولا غير، ويسمي كل الخلجات العقلية أفكاراً. وإذن فالعقل هو سلسلة من الأفكار.

ويرى «لوك» أن العقل صفحة بيضاء لم تتصف بالعقل قبل انطباع الأفكار عليها. أما «برتراند راسل» فإنه يقول شبيهاً بهذا «العقل هو المجموع العام لجميع المظاهر التي تعرض في مكان فيه دماغ مجهز بأعصاب وأعضاء حس، تكون جزءاً من الوسط المتداخل بينهما في وقت معين»[1].

وحيث إن كل عاطفة من العواطف من وضع العقل بعد احتكاكه بالواقع ومن مادة العقل التي هي الأفكار، فلا بد وأن تكون أيضاً كل عاطفة مفكرة بنفسها، لاشتراكها مع العقل بأفكاره.

ولو لم تكن العاطفة مفكرة مريدة، لما وجدناها تقابل العقل وتعارضه وتغلبه في كثير من الأحيان، حتى تذيبه فيها

---

(١) جود: المدخل إلى الفلسفة الحديثة ص ٤٤.

لتكون سيدته وسيدة الموقف، مع عدم رغبة العقل ذاته باندحاره والتغلب عليه.

ولو لم تكن مدركة بذاتها ومريدة لما شعرنا بإرادتها السلبية أو الإيجابية، هذه الإرادة التي تفرض نفسها على العقل فرضاً، والتي قلنا أن لا وجود لها بدون أخواتها الملكات العقلية. وعند تغلبها على العقل تستولي على أغلب قوى ملكة إدراكه أي حواسه، وأغلب بقية ملكاته، لتتزعمه وتوجهه حسب أهوائها.

وكما أن العقل مجموع أفكاره العقلية، فكذلك العواطف مجموع هذه الأفكار نفسها. والأفكار تنضم دائماً بإمكاناتها العقلية إلى الأقوى من العواطف أو العقل، فتزيده قوة وحيوية.

والفرق الجوهري بين العقل والعواطف هو نشاط الاستنتاج في العقل، وفقدان الاستنتاج في العواطف، لعدم حاجتها بالاستنتاج، ولو كانت مالكة للاستنتاج كالعقل، لما تميزت عنه بشيء.

ولأن العواطف من وضع العقل بعد احتكاكه بالواقع، فإنه اختارها باستنتاجه، وشاركها بأفكاره وبقية ملكاته عدا الاستنتاج لعدم حاجتها بهذه الملكة. ولهذا نجد العواطف تريد ولا تنفك عن الإرادة بدون أي حساب استنتاجي، وهذا هو سر تسميتها باللاشعور.

فعاطفة الغضب عند انفعالها تريد تحطيم الغريم بأية وسيلة كانت من دون حساب للنتائج. وإن وُجد من يقف أمامها

ليردعها فهو العقل المفكر بالعواقب والمقابل لها دائماً. والذي قد يتغلب عليها أو تتغلب عليه حسب قوة وضعف كل منهما.

وانعدام الاستنتاج في العواطف هو الذي يجعل العواطف إرادة عمياء لا شعورية، أي غير واعية، لأنه لا وعي بغير استنتاج. ونشاط الاستنتاج في العقل هو الذي يجعل العقل شعورياً، وما عدا هذا فالعقل وعواطفه متشابهان، إلا أنه فرق مهم هو سبب تباينهما وتقابلهما.

ويؤكد هذا التقابل ازدواج الشخصية، الذي نلاحظه عند بعض الناس. ومزدوج الشخصية هو الذي تتكافأ عنده قوة العقل وقوة العواطف، بحيث يجعله هذا الازدواج في تردد وتنقل سريع بين حقائق العقل وأوهام العواطف، فيرى نفسه طارداً ومطروداً بوقت واحد.

وأثناء هذا التكافؤ يضعف العقل كما تضعف العواطف لتتم لهما المساواة. وهذا الازدواج يوقف صاحبه موقفاً وسطاً بين العقل والجنون. «وقد كتب أحد المرضى (إن هذا الشعور بالازدواج لا يكون إلاَّ في الإحساس، وإن الشخصيتين ليستا إلاَّ شخصية واحدة من الناحية المادية) ولا شك أنه يعني بهذا أنه يشعرنا بالثنائية، ولكن شعوره مصحوب بالشعور بأن ليس ثمة إلاَّ شخص واحد يعنيه»(١).

وقبل بضع سنوات سألت أستاذنا عباس محمود العقاد هذا

---

(١) برجسون: الطاقة الروحية ص ١٢٠.

السؤال «لي حلم نادر؛ هو أنني تحدثت مع صديق في أمور اجتماعية، وإذا به يستشهد بمقطوعة من رصين الشعر، حفظت بعضها. مع العلم أنني بطيء النظم ولا أكثر من تعاطيه. وكنت متوجهاً بكليتي إلى الاستماع مع الإعجاب الشديد. ويقال أن ليس للإنسان إلاّ عقله الباطن عند النوم، وكان عقلي الباطن - كما علمت - متوجهاً للإصغاء، وتتبع ما يُلقى عليه ولا غير. وقيل أيضاً إن الإنسان لا يفكر بشيئين في آن واحد... تصور أنك تستمع لخطيب وأنت متتبع لأقواله بكل إعجاب. هل يجوز الإدعاء بأن ما تسمعه من بنات أفكارك؟ فمن الناظم؟ هل أنا وكيف؟

وقد أجابني الأستاذ العقاد عن هذا السؤال في العدد ٧٥٧ من مجلة الرسالة القاهرية المحتجبة، هذا نصه «أما نظم القصيدة في المنام أو تخيل الإصغاء إليها من صديق فهو ظاهرة مختلفة، تكفي التجارب النفسية لتفسيرها، ولا استحالة فيها على الاطلاق. لأن نظم الشعر في النوم يحدث لغير قليل من الشعراء.

وقد رُوي عن كولردج الشاعر الإنكليزي أنه نظم قصيدة مطولة من أجود شعره وهو نائم، ولست استبعد ذلك. لأنني تتفق لي أبيات من الشعر أنظمها في المنام وأنا مشغول الذهن بالنظم أو غير مشغول، وإن لم يتفق لي في هذه الحالة نظم المطولات.

أما استحالة النظم والإصغاء في وقت واحد فليس بواقع.

لأن الإصغاء تخيل لا حقيقة له في الخارج، وكل ما فيه أنه هو الصورة الرمزية التي اتخذها الوعي الباطن لظهور تلك الأبيات فيه.

ومن طبيعة الأحلام أنها رمزية تتخيل المعاني والمؤثرات في صور المحسوسات، فتبدو للمكروب في حلمه أن عدواً يطارده ويشدد عليه الخناق، وأن وحشاً مفترساً يبطش به في مكان لا مهرب منه، وهكذا يتخيل الوعي الباطن أنه يصغي إلى متكلم وهو الذي ينظم ما يصغي إليه في الخيال.. إلخ».

إنه جواب اصطلح عليه علماء النفس، إلاَّ أنه لم يجبنا ولم يجيبونا عن سر هذا الإنشاط العقلي الظاهر لنا، بحيث أصبح عقلاً مدركاً وفاقداً للإدراك بوقت واحد، وصار شخصاً مطروداً وحيواناً طارداً بلحظة واحدة. هل العقل راغب أن يكون مطروداً في ذلك الوضع المزري؟ لا أعتقد، لأنه لا مصلحة له في هذه المطاردة، ولكنها فُرضت عليه فرضاً، والتي فرضتها هي عاطفة الخوف التي تمثلت له بذلك الحيوان المفترس، وهي العاطفة المقابلة للعقل المطرود الضعيف تجاهها خصوصاً عند النوم، حيث يرتخي العقل بقدر نشاط العواطف.

ولا زلنا عند رأينا؛ بأن لا يفكر العقل بشيئين في آن واحد، وفي موضوعين مختلفين متعارضين، إلاَّ إذا آمنا بانشطاره إلى عقل وعواطف، وكل منهما له اتجاهه الخاص وأسلوبه المعين، فالعقل أسلوبه التفكير المحض، والعواطف أسلوبها النوازع المرموز إليها بالرموز المعبرة.

فإن معاني القصيدة المنطوية على الحكمة والمنطق الاستنتاجي من وضع العقل الخالص، والمصغي لها فهي عاطفة الاعجاب. وإن وُجد في القصيدة بعض المعاني العاطفية السامية فهي من وضع العواطف الإيجابية المتفقة مع العقل. لعلمنا أن العواطف على نوعين إيجابية كالمحبة وما ماثلها، وسلبية شريرة كالكراهية وما شابهها.

وهذا هو سبب انشطار الذات إلى فريقين متقابلين العقل بملكاته الخمس، والنفس بعواطفها الكثيرة الإيجابية والسلبية.

وكثيراً ما يتعاون العقل والعواطف الإيجابية الخيرة لاتفاقهما في كل الأمور، إلاَّ أن العواطف السلبية كثيراً ما تتدخل فتفسد هذا الاتفاق في كثير من الأحيان. كما نلاحظ ذلك في اليقظة والحلم. وبما أن الفن خاصة من خلق العقل والعاطفة فكثيراً ما يشتركان بإيجاده، وكأنهما ـ لتنازعهما ـ لم يكونا في ذات واحدة.

مع العلم أن الإنسان في الحلم لم يفقد عقله أي شعوره كل الفقدان، كما أنه في اليقظة لم يفقد عواطفه أي اللاشعور جميعه. ولكن تتغلب عواطفه على عقله في الحلم بعض الشيء، وفي اليقظة يتغلب العقل على عواطفه من دون أن يزيلها، بل وكثيراً ما تكون لها السيادة في اليقظة في بعض الناس العاطفيين.

ولو لم تكن العواطف ذات قوى فكرية لما استطاع بعضها أن يقابل العقل ويعارضه ويقهره أحياناً، ويوافقه بعضها

كالعواطف الإيجابية، فتكون معه في أتم انسجام.

مع العلم أن العواطف لا تنفعل جميعها بوقت واحد، ولو انفعلت هذا الانفعال لضعفت جميعها غاية الضعف، لتوزع قواها العقلية على كل منها، ولحصل عندها التناقض، لأنها حينئذ تنقسم إلى قسمين سلبي وإيجابي، فلا يسعها أن تكره وتحب، وتتألم وتلتذ بوقت واحد. وحتى لو اقتصر انفعالها على العواطف السلبية وحدها أو الإيجابية وحدها لضعفت هذا الضعف، لكثرتها، بحيث لا يبقى لكل منها نشاط واضح.

ويجوز أن تشارك عاطفة الغضب عاطفة الحب، أو أن تصاحب عاطفة السرور عاطفة الألم، ولا يجوز أن تثور كلها أو نصفها الإيجابي أو السلبي دفعة واحدة، مع محافظة هذا النصف على نشاط كل من عواطفه.

فالعقل إذن لا ينعدم لأي سبب من الأسباب، ولكن العواطف تستولي على أفكاره، لتحصل على القوة العقلية التي تمكنها من قضاء مآربها. وبعد حصولها على هذه المآرب وفتورها ينتفض العقل ويستيقظ من مكمنه بعد إرجاع قوته المسلوبة، وتعديه على قوى عواطفه المتعبة.

وعند تسلط العقل نجد بقايا فلول العواطف تبدو وتختفي وهي لا حول لها ولا قوة، إلاّ إذا وجد بعضها الفجوة التي تسعها للخروج من مكمنها، واسترجاع سيطرتها وسلطانها.

ولو لم تكن كل من العواطف مدركة بذاتها، لما تمكنت من هذا النشاط الذي لم يتميز بشيء مهم عن نشاط العقل

الجوهري إلا بانعدام الاستنتاج، ولخضعت للعقل، ولما اتصفت بالإرادة التي هي عنوان إدراكها ونشاطها.

ومن الممكن أن تختفي العواطف وتزول إلى غير رجعة بعد نضوج العقل نضوجاً تاماً. وذلك بعد تسلطه الكلي عليها، بحيث لا تبقى لها قدرة على الظهور.

وبما أن العواطف الإيجابية الطيبة؛ كالحب والحنان والشعور بالجمال واللذة والسرور والرحمة وما شابهها من العواطف المفيدة فائدة خالصة، بحيث لا تتعارض مع مصالح العقل، بل تساعده على تحقيق أهدافه المسعدة، فالعقل لا يذيبها ولا يعارضها، لحاجته إليها، بل يطلق لها العنان على قدر الحاجة.

لهذا أرى أن مستقبل العقول الإنسانية هو هذا النوع من التطور؛ تنمية العواطف الإيجابية، وإضعاف العواطف السلبية وإخفاؤها نهائياً. وحينئذ يستقيم العقل ويهدأ بتخلصه من مشاكسات ومخالفات تلك العواطف السلبية المقلقة والمزعجة. ولا تبقى إلا تلك العواطف الإيجابية الصالحة، التي تأنس به ويأنس بها، وتعاونه كما يعاونها. وبهذا تزول جميع الأمراض النفسية التي هي نتيجة هذا التكالب بين العقل وعواطفه السلبية؛ كالحقد والغضب والكراهية، والخوف والحزن وما شابهها، وتزول معها مضاعفاتها كالوساوس والمزعجات والأوهام والسخافات. وهذه هي الفضيلة، أي الأخلاق السامية التي يجب أن ندعو إليها، لأنها أساس

سعادتنا، التي إن لم نصل إليها الآن، فلا بد من أن نصلها في المستقبل القريب أو البعيد.

إلاَّ أنني لا أعتقد بإمكان اختفاء عاطفة الألم السلبية، ما دام العقل متقمصاً جسمه المركب تركيباً خاصّاً، لا غنى له عن حراسة الألم بتنبيهاته المستمرة من المخاطر التي قد تقضي على الكائن الحي برمته.

ومن الممكن إضعاف عاطفة ما بصورة إرادية، وذلك بتقوية عاطفة معارضة لها عن طريق الإيحاء الذاتي؛ كأن أوحي لنفسي بالسرور، وإذا بها تنمو بإضعاف عاطفة الحزن، أو أوحي بعاطفة الحب فتتضاءل عاطفة الكراهية. وهكذا من الممكن نسبياً تعديل عواطفنا وترويضها والتصرُّف بها.

كما حدث لأحد المنومين المغناطيسيين أن يوهم وسيطه بأن ما وضعه في جسده قطعة من الثلج، بينما هو واضع حديدة حامية. وفعلاً لم يشعر الوسيط بحرارة الحديدة، بل أخذ يرتجف من البرد.

ونُقل عن زاهد متعبّد؛ أن إحدى رجليه مرضت، فأشار عليه طبيبه ببترها، وإلاَّ سرى الداء إلى سائر الجسم، ومن ثم لا ينفع العلاج. وعند موافقة الزاهد، طلب الطبيب تكتيف مريضه برجال أشداء، لتتم له عملية البتر مع غمسها بالزيت الحار. إلاَّ أن الزاهد عاهده على الاستسلام التام، وعدم المقاومة إلى نهاية العملية. وبالفعل برَّ بوعده، وسقط بعد العملية مغشياً عليه.

تم للزاهد ذلك بانصرافه الكلي إلى التفكير الجدي بعظمة

الله وجلاله وعجائب مخلوقاته، حتى استطاع أن يذكي عقله ذكاء تاماً بحيث لم تجد عاطفة الألم منفذاً إليه لتستولي عليه، فرجعت كليلة معترفة بسلطان العقل وعظمته.

أما سبب تأخر العقل في الحيوانات فإنه تغلب عواطفها وغرائز عواطفها على عقلها دائماً. ولهذا نراها تعيش على وتيرة واحدة لا شعورية.

مع العلم أن العقل له القابلية التامة على استحداث أفكار استنتاجية غير الأفكار المكتسبة. ففكرتي عن الأربعة أنها حاصل جمع اثنين واثنين، وفكرتي عن أن هذا الشيء يسار أو يمين ذلك الشيء وما شابه هذه الأفكار، ليست من الأفكار المكتسبة، ولكنها اصطلاحات من وضع العقل، ونتيجة عمله، ومقارنته بين أفكاره ذات الأساس الواقعي والحقائق الواقعية. وذلك كالعواطف التي هي ليست من العقل، ولكنها نتيجة تفاعل العقل بما يقابله من الواقع. وهذه الأفكار الاستنتاجية الاصطلاحية لم تكن معروفة عند الحيوانات المسيّرة بعواطفها، كما أنها لا تزيد في أفكار العقل الوافدة عليه مما يقابله، ولكنها تزيد في انتباهه بحيث تجعله أكثر سيطرة على عواطفه وغرائزه، وأكثر قابلية على ابتكار الأفكار الاستنتاجية.

وهذه الميزة لم توجد لدى الحيوانات. وعدم وجودها سبب تأخرها العقلي، وسبب سير حياتها على وتيرة واحدة لا تحيد عنها، بحيث تجعلها أقل استيعاباً للأفكار الجديدة ذات الأساس الواقعي من الإنسان.

ولا استحالة في تطور عقول الحيوانات وتغلبها على عواطفها وآليتها إذا ما تبدلت ظروفها وتغير منهج حياتها.

وإذا كان العقل هو الملكات العقلية، والنفس المقابلة للعقل هي العواطف نفسها، فلا مانع لدينا من تسمية العواطف جميعها بالنفس، لعلمنا بعدم وجود النفس المقابلة للعقل بدون العواطف اللاشعورية.

أما الروح أو الحياة فما هي إلا مجموع العقل والنفس على السواء، ولم تكن شيئاً آخر. لأن الروح ما هي إلاّ جميع الصفات الحيوية التي تميز الكائنات الحية عن غير الحية. بدليل لو أزلنا من هذه الكائنات تلك الصفات الحيوية لم نجد بعدئذ أي معنى للروح.

والعقل في مبدئه بأول الأحياء الدنيا، وقبل أن يتطور ويحصل على العواطف والغرائز، كان هو وروحه وحياته شيئاً واحداً.

أما الذات والآنية، فهما الجوهر العقلي الخالص، أي الملكات العقلية وحدها، ولم تكونا بشيء غيرها. لأنه لا يشعر بهما إلاّ العقل، ولا تعرف عنهما العواطف شيئاً.

ولو تصورنا زوال العقل فلا يسعنا بعد ذلك أن نتصور بقاء الذات، لعلمنا أن العواطف وغرائزها من صنع العقل، ولا وجود لها بدونه.

وإن اختفى العقل في الحيوان، فليس معنى ذلك أنه لم يمتلك شيئاً منه. بدليل أن العواطف تعمل بالملكات العقلية،

عدا الاستنتاج التي هي من نصيب العقل وحده، كما علمنا ذلك.

وعلى هذا، فالحياة أو الروح بعبارة أخرى أشمل من الذات، لأن الروح هي الجوهر العقلي مع عواطفه وغرائزه، بينما الذات ما هي إلاّ العقل وحده دون عواطفه وغرائز عواطفه، المتوقف وجودها عليه كتوقف وجود العقل على كل ملكة من ملكاته الخمس.

إلاّ أن تقسيمنا العقل بهذه الصورة، ليس معناه أن العقل مجموعة أجزاء متميزة، لا، ولكنه وحدة مصمدة غير قابلة للتجزئة بأي حال من الأحوال، وعواطفه صفات له، ولا وجود لها بدونه.

ولا استحالة في إدراك العقل لذاته، لأن إدراكه لذاته ولغيرها لم يكن شيئاً سوى هذه الذات. ولماذا يدرك كل شيء ولا يدرك ذاته أي وجوده، وهو يعلم أنه لو لم يكن موجوداً لما تساءل عن وجوده وفكر فيه.

وما هي ذاته إن لم تكن الملكات العقلية التي تستعملها في كل حركة، والتي بها تقابل عواطفها وتغالبها، فتنتصر حيناً، ويُنتصر عليها أحياناً؟

الفصلُ الرابع

دفاع عن الميتافيزيقا

يسأل بعض الأطفال آباءهم:

ـ من خلقنا؟

ـ الله.

ـ ومن خلق الله؟

عندئذ لا بد وأن يبحث الأب عن جواب، وأن يقول له مثلاً: الله هو الخالق الوحيد الذي لم يخلقه أحد. ليستريح طفله عند هذا الجواب، وليحافظ الأب على كرامته، من أن يصفه طفله بالجهل حين قوله لا أدري.

إذن فالميتافيزيقا ضرورة يدعو إليها العقل البشري، الذي لا ينفك عن إلقاء مثل هذه الأسئلة والبحث عن أجوبتها. فمن المستحسن أن يقول من لا يدري لا أدري. وليس من المستهجن على من لا يعلم أن يتعلم ليعلم، وأن يفكر ليزداد علماً. أما قول من يقول؛ إن هذه المواضيع، أي الميتافيزيقا بحث فارغ لم يوصل إلى نتيجة أبداً، فإنه فرض بغير دليل. لأن الدليل الكامل هو الذي يستخلص من العلم بكل أطراف

الموضوع، بينما الوضعيّون منكرو الميتافيزيقا يعترفون بجهلهم وإنكارهم لنصف أطراف الموضوع، أي ما لا يخضع لسيطرة حواسهم، كأن ما لا يخضع لحواسهم لا وجود له أبداً، ومن ثم فلا حاجة لمحاولة معرفته والبحث عنه.

لو وقفتُ أمام دار مغلق الأبواب، فهل من المعقول أن أدعي أن هذا الدار لا يحتوي على أي شيء سوى جداره وأبوابه الظاهرة للحواس؟ وأن أؤكد أن من السخف محاولة معرفة غيرها، ومن المستحيل الوصول إلى معرفة ما عداها، لا في هذا الوقت فحسب، بل وفي كل زمان ومكان؟

إن قولي هذا نفسه دليل ميتافيزيقي أكثر مما هو دليل حسي، لأنني أفترض أن جميع الأمكنة التي شاهدتها والتي لم أشاهدها، وأن كل الأزمنة الماضية والحاضرة والمستقبلة كلها كحاضري ومكاني هذين. مع أنني لم أشاهد غير ما تيسّر لي من المكان والزمان الحاضرين المحدودين.

إن الدار التي أقف أمامها لا أرى ما في داخلها بكل تأكيد، ولكن ألا أستطيع أن استنتج من رطوبة جدرانها وأبوابها المحكمة الغلق أن في داخلها ماءً؟ أو أن استخلص من حرارة جدرانها وأبوابها أن في داخلها ناراً؟

إن البحث عما في داخل الدار إن لم يزدني علماً لم يزدني جهلاً، وإن لم أتوصل أنا إلى نتيجة أو بعضها، فقد يتوصل غيري في زماني هذا أو الأزمنة المقبلة. أما قول من يقول: إن الباحث في هذا الموضوع لم ولن يصل إلى نتيجة هذا الزمان

ولا في الأزمنة المقبلة، فإنه قول لا يستند على دليل، ويناقض نفسه بنفسه، لأنه تعدى بحكمه هذا حدود حواسه، التي لا يؤمن بغيرها. حيث إن حواسه لم تخبره بنوع حواس الأجيال المقبلة وعقولها، ومبلغ تطورها إلاَّ عن طريق الاستنتاج، وهذا الاستنتاج عقلي صرف، وإن كان يعتمد على بعض الملاحظات الحسية.

«وإنني لأقولها مرة أخرى، إن الفلسفة لا تستطيع بحال من الأحوال أن تحل لنا مشكلة العلاقة بين المثالي والواقعي. هذه المشكلة الخالدة في الحياة كلها»[1].

بمعنى أن الفلسفة لا تستطيع بحال من الأحوال أن تحل هذه المشكلة. ويؤكد قوله هذا، كأنه على علم تام بكل ما كان وما يكون من العقول وقابلياتها، والعلوم وإمكاناتها. مع علمه أن العقول في تطور مستمر، وأن العلوم في توسع دائم، وأن القابليات متفاوتة وأسرار الكون غير المكتشفة أكثر أضعافاً مضاعفة عن الأسرار المكتشفة، وأن إغفال هذه الأسرار آخذ بالانقشاع شيئاً فشيئاً.

إنها دعوة صريحة إلى الجهل، وسوء الظن مبالغ فيه وفي قدراتنا العقلية والثقافية. وما كل ذلك منه إلاَّ لتوجيه الناس إلى النافع مادياً من العلم، وترك ما عداه، بحجة استحالة الوصول إلى نتيجة مرضية فيما عدا العلوم الحسيّة.

---

(١) جون ديوي: تجديد في الفلسفة ص ٢٢٨.

لا شك وأن النافع مادياً من العلوم والفنون هدف لا بد منه، وغاية لا غنى عنها. ولكن ليس معنى هذا أن المنافع المادية هي كل غايات وأهداف الإنسانية الحاضرة والمستقبلة.

إن ذلك الطفل ليشعر بالانقباض إن لم يجد الجواب الشافي على سؤاله الميتافيزيقي. فكيف بمعشر الفلاسفة والمثقفين، ألا يشعرون بأضعاف هذه الخيبة والحيرة عندما يُحال بينهم وبين البحث والتحقيق عن جواب لتلك الأسئلة الميتافيزيقية؟ ألا يشعرون بالجهل المقيت أمام هذه المواضيع عندما يسألون أنفسهم أو يسألهم غيرهم عنها ولا يجدون جواباً ولو بعض الجواب؟

ويقول جون ديوي «ألا ترون استبعاد هاتين المعضلتين التقليديتين (الميتافيزيقا والإبستمولوجيا) يسير للفلسفة أن تتفرغ لأمر أهم منها وأثمر؟ ألا يشجع ذلك الفلسفة على أن تواجه العيوب والمتاعب الأخلاقية الكبرى التي تعاني منها الإنسانية الشيء الكثير»[1].

مع العلم أن المواضيع التي تهم الإنسانية كثيرة، ولكل منها رجالها المختصون. ولا يفرض أي علم من العلوم ترك ما عداه على أصحابه وغير أصحابه، بل إن كثرة العلوم وتشعبها، وكثرة المتخصصين بكل منها ينفع الحضارة البشرية. وذلك لأن كل علم من العلوم بحاجة ماسة إلى معونة غيره، ليصحح أحدهما

---

(١) العقاد: الله. ص ٢٥٩.

أخطاء الآخر، وليحل أحدهما مشاكل الآخر التي لم تكن من اختصاصه.

ومن الجهل دعوة «جون ديوي» إلى ترك الميتافيزيقا والابستمولوجيا (فلسفة المعرفة) للتفرغ إلى بقية العلوم، لأنهما ليستا مفروضتين على كل عالم من العلماء.

وما هو المانع لو تركنا بعض الفلاسفة ـ وهم نزر قليل ـ ليتفرغوا لمختلف مواضيع الفلسفة، ومنها الميتافيزيقا والأبستمولوجيا، عسى أن يتوصلوا لشيء مهم يخدمون به الفلسفة وبقية العلوم؟ لعلمنا أن العلوم والفلسفة متعاونة، يأخذ بعضها من بعض. لماذا لا نترك هؤلاء القلة يتحفوننا بما عندهم، فإن أخفقوا الآن، فقد لا يخفقون بعد جيل أو أجيال. أما إذا منعناهم من التفكير بهذين الموضوعين الفلسفيين، بحجة أنهما لا يفيداننا، فهذا افتئات وتحيز ودكتاتورية غير متوقعة من رجل علم محترم، وفيلسوف محترف.

للأخلاق مواضيعها ورجالها، ولكل من العلوم والفنون مواضيعها ورجالها، وكذلك الفلسفة. فلماذا نترك العلماء يشغلون بعلومهم وفنونهم التي تخصصوا بها، ونمنع الفلاسفة من الاشتغال في الميتافيزيقا والأبستمولوجيا، وهما لباب الفلاسفة؟ مع أنها ذات نتائج خطيرة ومهمة. ولا أغالي إن قلت: إن النتائج الموفقة لهذين الموضوعين أهم وأسمى من نتائج أي علم من العلوم، وأي فن من الفنون على الإطلاق. لأنها أساس كل ما عداها من العلوم والفنون.

مع العلم أن من الفلاسفة من وضعوا حلولاً هامة ومعقولة للكثير من المشاكل الفلسفية، ومنها مشكلتا الميتافيزيقا والأبستمولوجيا. فلماذا لا نعتمد خير هذه الحلول إلى أن نحصل على أفضل منها؟ نتيجة مرضية؟ لا. والأصح هو أن نتبنى أفضل الحلول المتفق عليها إلى أن نحصل على خير منها.

نتيجة مرضية؟ لا. والأصح هو أن نتبنى أفضل الحلول المتفق عليها إلى أن نحصل على خير منها.

وهكذا يجب أن يكون حالنا مع حلول المشاكل الفلسفية التي لا ترضينا كل الرضا. أي أن نعترف بأفضلها إلى أن نحصل على ما هو أفضل منها.

وإن كنا لا نعترف أو نقتنع بأحد هذه الحلول، فعلينا أن لا نسخف كل من اعترف بها بعد البحث والتحقيق، فلكل رأيه، والرأي محترم.

ولو أن كل الناس جميعهم انصرفوا إلى هذه المواضيع الفلسفية دون سواها من المواضيع العلمية والفنية، لاعترضنا عليهم بقولنا: لماذا لم يتخصص كل منكم بما هو أهل له، ولماذا لم تتركوا المواضيع الفلسفية لذوي الكفاءات الخاصة من الراغبين. ومن حسن الحظ أنهم قلة لا يعطلون سير العلوم النافعة مادياً، وقد يبدعون في يوم من الأيام ما يجيبون به عمّا يخالج قلوب خواص الناس وعوامهم، ومنهم ذلك الطفل الساذج، من أفكار عقلية وروحية لا يدرون لها حلاً، فيرتاحون

إليها بإزالة ما ران على عقولهم من ظلال الجهل.

فالحاجات الروحية والعقلية، لا تقل في أهميتها عن الحاجات المادية الجسدية، فلكل أهميتها وقيمتها ووقتها.

وإن القول في ترك المواضيع الفلسفية كالمعارف العقلية والروحية خطأ كخطأ الداعي إلى ترك المعارف العلمية والفنية على حد سواء. لأن الحياة البشرية لا كالحياة الحيوانية التي لا يهمها إلاَّ علفها، بل تتشوق بالإضافة إلى ذلك إلى المعارف السامية والمعلومات التي تشعر صاحبها بالكرامة والرفعة. وأكثر من ذلك، أن الكثيرين من ذوي العقول المهذبة والنفوس المرهفة الطموحة، لا ترتاح على الجهل الذي تشعر به تجاه أسرار الكون، ولا يقر لها قرار إلاَّ بحل تقتنع به ولو بعض القناعة.

وإن «كانت» وإن هاجم ما وراء الطبيعة بعض الشيء إلاَّ أنه اعترف «بأنها تشبع حاجة ملحة من حاجات العقل البشري، ولم يعتقد لحظة واحدة أن نقده قد برهن على أن جميع نظريات ما بعد الطبيعة أي الميتافيزيقا نظريات مستحيلة» وإن لم تكن مستحيلة فمعنى ذلك أن الفلاسفة قد وصلوا أو يصلون في يوم ما إلى كشف الستار عنها.

يقول زكي نجيب محمود في كتابه «خرافة الميتافيزيقا»: على الفلاسفة أن يقتصروا على التحليل وحده، تحليل أقوال العلماء ولا غير، ولا يجوز لهم تجاوز هذا الحد.

فأقول: ولماذا لا يكون العلماء هم الذين يقومون بهذا

التحليل لأنهم أكثر دقة من غيرهم ممن لم يتخصصوا بعلومهم، ونحيل الفلاسفة على التقاعد بعد انتزاع آخر وظيفة لديهم؟

ويقول «إنك حين تبحث في الرياضيات فأنت رياضي لا فيلسوف، وحين تبحث في الطبيعيات فأنت من علماء الطبيعة لا فيلسوف» ولكن ألا يعلم أن رجل الدين يبحث في الفقه الديني، والتاريخ، وسير الصالحين، والكتب السماوية والأحاديث النبوية، بالإضافة إلى بحثه في المنطق وعلم الكلام واللغة وأمثال ذلك مما يستوجبه التخصص، بحيث يشغله عن استيعاب الفلسفات قديمها وحديثها، وما تقتضيه هذه الفلسفات من الإطلاع على مختلف العلوم والفنون العصرية.

وإن المتخصص في الفلسفة لا يستطيع أن يتخصص بالعلوم الدينية في الوقت عينه، ويستوعبها الاستيعاب الكافي، لأن كلاً منها ذات فروع كثيرة بحيث إن من يخلص بينهما لا بد وأن يقصر فيهما، وإن استوعبهما وتفهمهما وأنتج فيهما، فعندئذ يكون دينيّاً وفيلسوفاً، وهذا نادر الوجود.

ولقد حدث مثل هذا في العصر الحديث. إن «أرنست هيكل» بيولوجي وفيلسوف، وهناك من هو كيميائي وفيلسوف. لا مانع من أن يجمع إنسان بين العلم والفلسفة، أو الفلسفة والدين، أو العلم والأدب. ولكن الذي يجعله نادر الحدوث، هو أنه خلاف مبدأ التخصص الذي يؤدي إلى الاتقان والتضلع.

ما حاجة رجل الدين مثلاً في البحث عن مبلغ مطابقة ما

نحسه للشيء المحسوس؟ وهذه هي الأبستمولوجيا، أو البحث في القيم، وهل هي ذات وجود واقعي أم ذهني، والطبيعة هل هي مثالية أم واقعية، وهذه من الميتافيزيقا.

إن هذه المواضيع تلهي رجل الدين بحيث تحول دون إتقانه علومه الدينية، كما تحول دون إتقان وابتكار المهندس في علومه الهندسية إلاّ إذا جعلها من هواياته لا من حرفته.

فمن العلوم الإلهية لرجل الدين علم الكلام، الذي يقرّر سلفاً وجود الله، ومن ثم يبحث في صفاته على ضوء العلوم الدينية والفلسفات الإلهية. أما إذا تخصص بالفلسفة بالإضافة إلى العلوم الدينية، فنادراً ما يتوفق في أحدهما. وقد يستوعبهما، ولكن تشعب مواضيعهما يحول دون ابتكاره في أحدهما.

وهذا هو الذي يجعلنا نؤمن بضرورة تميز الفلسفة عن الدين وعن بقية العلوم، مع اعترافنا بوجود التعاون فيما بينها، ليتحف بعضهم البعض الآخر بما يهتدي إليه من جديد مفيد.

ولهذا قيل إن للدين والطبيعيات والفنون والتأريخ جانبها الفلسفي، بالإضافة إلى جانبها العلمي.

فالجانب العلمي للدين هو ما أتت به الكتب السماوية، وأحاديث الرسل، وسيرهم من أخلاق وعبادات. أما الجانب الفلسفي للدين فهو البحث في الذات الإلهية، وإثبات وجودها، وتعريف الوحي وإثبات إمكانه، إلى غير ذلك من الثواب والعقاب والخلود بحثاً فلسفياً مجرداً عن الدين ومستعيناً

بأحدث ما توصلت إليه العلوم النفسية والطبيعية.

وهذا إن تيسر للفيلسوف فإنه لا يتيسر لعالم الدين، وإن تيسر لأحد علماء الدين فإنه فيلسوف بالإضافة إلى أنه رجل دين.

وهكذا القول في علم الطبيعة وفلسفة الطبيعة، حيث إن فلسفة الطبيعة تبتدىء حيث ينتهي علمها. وأن علم الطبيعة كالظاهر من الشجرة من جذوع وفروع وأوراق. وفلسفة الطبيعة كالمختفي من الشجرة من جذور.

قال كثير من العلماء بوجود الأثير مع عدم استطاعة الحواس أن تحسه، ومع ذلك لم يعترض أحد عليهم. لأن ما يُدرك بآثاره كالذي يُدرك بذاته.

ادعى «اينشتين» أن الكون كروي، وكرة الكرات. مع أن حواسه وحواسنا لم تدرك هذه الكرة الهائلة، ومع ذلك لم يسخفه الوضعيون بقولهم؛ إن هذا ما لا حق لك به ما دمتَ لا تحسه بحواسك.

وإن اينشتين استنتج من مقدمات رياضية عقلية لا تعتمد على الحواس أن خطوط الأشعة التي تصلنا من النجوم منحنية لا مستقيمة. ولقد صدق حدسه بعد مدة طويلة عندما راقب العلماء كسوف الشمس والأشعة التي تمر بها منحنية من انجذابها إليها.

وقال الفلكي «بلوتو» إن هناك كوكباً تاسعاً وراء نبتون الكوكب الثامن، لمشاهدته انجذاب نبتون إلى الخلف. ومن

هذا علم أن هذا الانجذاب لا بدّ له من جاذب. وبعد عشرات السنين شاهد بعض العلماء هذا الكوكب التاسع وأسموه باسم مكتشفه الذي تنبأ بوجوده.

ومعنى هذا أن من حق العلماء والفلاسفة أن يتجاوزوا حدود حواسهم والاستعانة بعقولهم المستنتجة، على شرط أن تكون هذه الاستنتاجات مبنية على الأسس العلمية.

وعلى هذا فإن من يشاهد دقة نظام الكون ويستنتج منه ومن غيره من الأدلة العلمية والفلسفية قوله بوجود المنظم مثلاً ـ كاينشتين ـ فعلينا أن لا نجابه بقول الوضعيين «إن هذا كلام فارغ من المعنى» وإذا أردنا أن نخدم العلم فعلينا أن نعارضه إن كان لنا دليل أقوى من دليله، إن وجدنا مثل هذا الدليل.

وإن للبحث ثلاثة أساليب؛ الأسلوب الحسّي، وهو كالنملة التي تجمع غذاءها من خارجها، والأسلوب الذاتي كالعنكبوت الذي يستخرج خيوطه من داخله. والأفضل من هذين ـ على ما أعتقد ـ هو الأسلوب الذي يجمع معارفه عن طريق الذات والموضوع، كالنحلة التي تحيل رحيق الأزهار إلى عسل لذيذ، بعد أن تجري عليه عملياتها الدقيقة في جوفها.

فالعلم الذي يعتمد الواقع وحده علم ناقص، والذي يعتمد الذات وحدها علم فارغ. أما العلم الثمني النافع فهو العلم الواقعي الذي يعتمد على الذات، والعلم الذاتي الذي يعتمد على الواقع.

إن أعداء الفلسفة ليس لديهم من حجة لطعن الفلسفة سوى

العداء المستحكم الذي لا أدري له سبباً. وإلاَّ فما معنى قولهم؛ إن البحث في حقيقة العالم الخارجي وهم وعبث، وإن التساؤل عن حقيقة العقل كلام فارغ. إذا كان هذا الباحث وهذا المتسائل يعتمدان في بحثهما على العلوم الواقعية والاستنتاجات العقلية.

أليس من حق الفيلسوف أن يتساءل عن حقيقة العالم الذي لا يعرف عنه سوى ظواهره؟ مع علمه أن كل هذه الظواهر أو أغلبها ذاتية، ولم تكن ذات وجود موضوعي؟

وأليس من حق الفيلسوف الآخر الذي لم يكوِّن له رأياً عن حقيقة هذه الظواهر أن يتساءل عن مصدرها، ويطيل البحث والتساؤل والتحقيق عن مصدر الوجود والإنسانية ومآلهما، مما يهم كل إنسان طموح على وجه الأرض، ليزيل الغموض الذي يكتنف هذا الوجود، ويبعد وصمة الجهل عن الإنسانية؟

إن من يرى أن لا حاجة بهذه الفلسفة فليتركها إلى ما يرغب من علم. ولكن عليه أن لا يعيب غيره الذي يبحث عن غير علمه. أما قوله أن الفلسفة لا توصل إلى نتيجة، فهذا قول سابق لأوانه. لأنه لا يحق له أن يتحدث عن مستقبل الفلسفة إلى أبد الآبدين، وإلاَّ فإنه دخل أغمض مواضيع الفلسفة من حيث يدري أو لا يدري.

أما إن ادعى أن الفلسفة لم تصل إلى نتيجة في ماضيها وحاضرها، ووقف عند هذا الحد ولم يتعرض لمستقبلها، فنجيبه بقولنا: على فرض أن الفلسفة لم تتوصل إلى شيء حتى

الآن، أفليس من حق ذوي الاختصاص من إدامة البحث ما دام لنا الأمل في الوصول إلى نتيجة؟

وإن قول من يقول إن الفلسفة لم تتوصل إلى نتيجة حتى الآن فمغالطة كبرى، حيث إن أغلب العلوم الحالية من بنات الفلسفة. وإن كل ما لم يتوصل إليه العلم يُعتبر من الفلسفة، وإن عرفت الفلسفة حقيقته تركته إلى رجال العلم ليطوروه، ويفيدوا به ويستفيدوا منه.

وما بقي للفلسفة من مواضيع، فلا استبعد ذلك اليوم الذي تتوقف فيه لحلها، وتتركها للعلماء، لتتبنى هي أسراراً أخرى تسعى لحلها، وما أكثر الأسرار في هذا العالم اللانهائي.



الفصل الخامس

البديهيات العقلية والكليات

يرى العقليون أن للبديهيات العقلية وجوداً فطرياً في العقل، غير مكتسب من التجربة، وأنها صادقة صدقاً مطلقاً، لا ينالها الشك في يوم من الأيام، عكس الأحكام التجريبية المكتسبة، التي لا يمكننا القطع بصحتها مهما كانت واضحة لحواسنا.

فالبديهيات الرياضية يقينية لأنها من طبيعة العقل، بينما الأحكام المعتمدة على الحس والتجربة احتمالية، لأنها وافدة على العقل ولم تكن من طبيعته.

ويقولون: إن السبعة حاصل جمع ثلاثة وأربعة حكم لا يمكن احتمال خطئه في زمن من الأزمنة أو عالم من العوالم. بينما ليس باستطاعتي أن أقطع قولي إن النار تحرق الخشب في كل زمان ومكان. وذلك لإمكان حدوث العكس، لأمر من الأمور التي نجهلها الآن.

يسمي «كانت» هذه البديهيات بـ (الأحكام القبلية) ويسمي الأحكام التجريبية بـ (الأحكام البعدية) لأن نتائج الأحكام القبلية غير متضمنة في مقدماتها، فلا السبعة متضمنة في العدد ثلاثة، ولا في العدد أربعة، وليس في كلا الرقمين ما يدل على

أن جمعهما ينتج سبعة، وعليه فهو خبر قبلي، أي قبل التجربة.

ويقول «كانت» « ...وكذلك أنت لا تتردد في الحكم على الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط بين نقطتين، مع أن هذا الحكم لا يوجد في المستقيم، وإذن فهو حكم قبلي لم تأتنا به التجربة.

أما الأحكام البعدية فلا تخبرنا بجديد، بل بطبيعة الأشياء حسب ما تأتينا به التجربة؛ كإحراق النار للخشب، وبزوغ الشمس من المشرق وغروبها من المغرب وما إلى ذلك، وهذه عرضة للشك كما أوضحنا.

أما «لوك» فعلى العكس من هذا لم يميز بين هذين النوعين من الأحكام. ويرى أن لا مصدر لهما غير الحواس. وعند دخول الإحساسات في حظيرة العقل تتركب بعضها مع بعض، وينفرد بعضها لتنوع هذه الإحساسات واختلافها.

إلاّ أن «سبنسر» يختلف عن هذين الفيلسوفين المتعارضين، لتفسيره البديهيات تفسيراً بيولوجياً، كقوله «أما صور الفكر مثل إدراك الزمان والمكان، وفكرتي الكمية والسبب، التي قال «كانت» بفطريتها، فما هي إلاّ طرائق غريزية للتفكير، ولما كانت الغرائز عادات اكتسبها الجنس، ولكنها رسخت في الفرد رسوخ الفطرة، فإن هذه (الصور الفكرية) عادات عقلية اكتسبها الإنسان ببطء على مدى الزمان، فأصبحت الآن جزءاً من تراثنا العقلي».

إلاّ أننا نرى أن لوك وسبنسر قد جانبا الكثير من الصواب،

لأن لوك لم يعرفنا هذا الاختلاف الجوهري الواضح بين البديهيات وغير البديهيات عندما أرجعهما إلى الحواس وحده، ولم يوضح لنا السبب الحقيقي ليقيننا المطلق في المسألة الحسابية ٢+ ٢ تساوي أربعة دائماً وأبداً. وعندما أرى رجلين إلى جانب رجلين أمامي لا أستطيع أن أقول بدون ريب، ومن غير أدنى شك، إنهم أربعة رجال ولا غير، كحكمي المطلق في المسألة الرياضية الأولى؟

أما قول سبنسر بأنها كلها عادات اكتسبها الجنس البشري على ممر الأجيال فتفسير غير مقبول، لأن الجنس البشري منذ تم له الإدراك شاهد الشمس تبزغ من المشرق وتغيب في المغرب، ومع ذلك لم يقطع بخروجها بكرة من المشرق كقطعه في المسائل البديهية مثل يقينه في استحالة شروق الشمس وعدم شروقها بوقت واحد، وقطعه في أن لكل معلول علة.

وأعتقد أن «كانت» وقبله «ديكارت» واضع النظرية العقلية قد أصابا بقولهما بعقلية البديهيات بعض الإصابة، وقد أخطأ بإدعائهما أن المقصود بعقليتها هو أنها موجودة في العقل وجوداً فطرياً قبل احتكاكه بعالم الواقع، لاكتساب الأفكار الحسية الجديدة.

أما أنا فأقول بعقلية البديهيات، إلاّ أنها بمعنى آخر. حيث إن الأربعة التي أقول إنها حاصل جمع اثنين واثنين، ليست فكرة موجودة في العقل قبل أن يعرف الحس والمحسوسات

ـ بصرف النظر عن نوعية هذه المحسوسات ـ بل استنتجها العقل بعد اتصاله بالمحسوسات استنتاجاً تجريدياً. والاستنتاج التجريدي البدهي لا يحتمل الخطأ مطلقاً، بعكس الاستنتاج التجريبي المعرّض للخطأ والصواب.

فعندما أرى رجلين واقفين أمام رجلين آخرين، لا يسعني الجزم بأنهم أربعة رجال بكل تأكيد بحيث لا يحتمل الشك. وذلك لأنه من الجائز أن يكون هؤلاء الرجال اثنين فحسب، والسكر أو التسمم هو الذي أوهمني بازدواج كل منهما، فرأيتهما أربعة رجال. أو إيحائية تسبب هذه الشفعية. ولا استبعد أن هؤلاء ليسوا برجال، ولكنهم أنصاب أو أشباح أو أوهام عقلية ليس لها وجود في عالم الحس. كل هذا جائز، وتعترف به التجربة.

أما في الاستنتاج التجريدي فلا يمكن هذا الخطأ أبداً. لأنه عند تفكير برجلين إلى جانب رجلين وأريد جمعهما في عقلي لا أردّد في قولي أنهم أربعة رجال لا أكثر ولا أقل بكل يقين. وذلك لانتفاء تلك العوامل الجسمية المضلّلة، كشفعية السكر والتسمم، أو الموانع المكانية والأمراض الجسمية وأمثالهما من مسببات الخطأ الكثيرة.

وعلى هذا نقول: إن الأحكام العقلية المجردة عن مواضيعها الحسية لا يمكن فيها الخطأ، أما إذا أردنا أن نحكم على المواضيع الحسية نفسها، وكما هي عليه في الواقع، فعندئذٍ لا يسعنا القطع في صحتها. وصحتها دائماً نسبيّة، وقد تقارب

هذه الصحة النسبية الصحة المطلقة، إلاّ أنها لم تصل في يوم من الأيام إلى مستواها.

وعلى فرض إمكان يقيني المطلق في عدم مرضي بمسببات الشفعيّة؛ كالحول والتسمم أو السكر، أو الوهمية العقلية، كما يوهم المنوم المغناطيسي وسيطه بشتى الأفكار الموجودة وغير الموجودة، وإذا لم تكن هنالك من الموانع المكانية؛ كالزجاج المتخالف والهباء المتكاثف وأمثال ذلك، فعندئذٍ لا أتردد في القطع بكل تأكيد واطمئنان؛ بأن ما رأيته أمامي هم أربعة رجال حقيقيين ليس إلاّ. ويصبح إدراكي الحسي هذا لا يقل بشيء في ضرورة صدقه عن أحكامي التجريدية، كما لا يجوز لغيري البعيد عن تلك الأضاليل أن يشك في صحة إدراكه أو إدراكي هذا في يوم من الأيام أو عالم من العوالم. إلا أن يقيني بسلامتي من مسببات الخطأ لا يمكن حصوله.

وباستطاعة استنتاجي العقلي التجريدي، أن يجزم باستحالة بزوغ الشمس وعدم بزوغها في آن واحد، أو أن الجزء أكثر من الكل، لتجرده عن أسباب الخطأ الحسّي.

والاستنتاج التجريبي الذي يعمد على الحس لا يستطيع هذا الجزم، لأنه من الممكن أن تخرج الشمس مع احتجابها بالحجب أو الأوهام السالفة الذكر، فتكون بازغة أو غير بازغة بالنسبة لصاحب الحكم التجريبي. ولكنها ليست محتجبة في الحقيقة.

وهكذا بديهية الخطين المتوازيين اللذين لا يلتقيان مطلقاً

بالنسبة إلى استنتاجنا التجريدي، لتخيّلنا عالماً ذهنياً يجوز فيه الامتداد اللانهائي، أما إذا جربنا هذين الخطين في عالم الواقع، لوجدناهما يلتقيان في بعض الأحيان.

لأن خطي السكة الحديدية إذا اخترقا فيافي الكرة الأرضية، وعبرا أنهارها وبحارها لا بد من أن يلتقيا من حيث بدءا، مع أن حواسنا لا ترينا هذا الانحناء التدريجي، بل ترينا سطح الكرة الأرضية وكأنه مستقيم إلى نهايته.

وكذلك القول في بديهية المثلث التي تساوي مجموعة زواياه زاويتين قائمتين ولا غير في عالم العقل، بينما هي في الواقع قد تساوي أقل أو أكثر من هذا، لأننا لو رسمنا مثلثاً على سطح الكرة الأرضية بين القاهرة ونيويورك وموسكو، لوجدنا زواياه تساوي أكثر من زاويتين قائمتين، لانحناء سطح الأرض الذي يجعل أضلاع هذا المثلث غير مستقيمة.

وهذه النسبية التي أتى بها انشتين تنطبق على عالم التجربة الذي لا يمكن فيه الصواب المطلق، بينما لا تنطبق على عالم العقل أي الاستنتاج التجريدي.

فالتجربة عرضة لأوهام الحس وأخطائه كما قلنا، بينما العقل الذي يفكر بأفكاره المحفوظة في حافظته لا يتعرض لعوامل الخطأ، لاعتماده على أفكاره العقلية لا على المواضيع الخارجية، إذا أحسن استعمال أفكاره. ولو فرضنا إمكان تجنب الحواس عن أسباب الخطأ لما قلّ يقيننا بشيء من يقين العقل بأحكامه التجريدية كما أوضحنا.

أما السببية فإنها بديهية صادقة صدقاً مطلقاً عندما نتصورها في عقولنا، ونجردها عن الواقع. ولا تكتسب هذه الضرورة من الصدق إذا جردناها عن الواقع، لعدم استطاعتنا تجربة كل حوادث الواقع ما كان منها وما يكون، لنقطع بصدقها المطلق.

وإن معقولية القول بواجب الوجود، السبب الحي الأول لكل موجود، الأزلي الذي لم يوجد نفسه بنفسه بعد أن لم تكن موجودة. إن معقولية هذا القول تنفي السببية التي لا تقف عند حد من الحدود وإلى ما لا نهاية، لاحتمال وجود هذا السبب الأول الذي لم يسبقه مسبب. وإن جاز هذا فعندئذ يبطل مبدأ السببية، كما بطلت بقية المبادىء التي قال العقليون بفطريتها.

أما البديهيات الأخلاقية فإنها ليست من نوع تلك البديهيات السالفة الذكر، ولكنها من وضع التجارب التي مرت على الجنس البشري في أدوار تطوره المختلفة كما قال «سبنسر» إلاَّ أنه أخطأ عندما أرجع جميع البديهيات السالفة، ومنها البديهيات الأخلاقية إلى التجارب التي أصبحت عادات متأصلة ثابتة في الجنس البشري.

فإن بديهية ٢ + ٢ = ٤ غير بديهية «عامل غيرك كما تحب أن يعاملك به» فتلك يفرضها الاستنتاج التجريدي، بينما هذه تفرضها المصلحة العامة.

ولو أن السمك الذي يعيش بعضه على بعض فهم الأعداد لما شك في صحة البديهيات الرياضية التجريدية مثلنا، ولكنه

لبقي مؤمناً بخطأ تلك البديهية الأخلاقية التي هي خلاف مصلحة جميع أفراد جنسه. ولو كانت من مصلحته كما هي من مصلحتنا، لأعتنقها خلفاً عن سلف، وتأصلت في قرارة نفسه كما تأصلت في قرارة أنفسنا.

ومن هنا نرى أن البديهيات ليست نوعاً واحداً، بل نوعان وكل نوع له طبيعته الخاصة. فالبديهيات الرياضية التجريدية والسببية غير البديهيات الأخلاقية البيولوجية، التي أوجدتها طبيعة حياة الأحياء على ممر الأجيال.

ورأينا في العقل ذي الملكات العقلية الخمس، الذي هو في تطور دائم من أفكاره التي لا ينقطع سيلها، ينفي القول بفطرية البديهيات كما يفهمها العقليون. لأن العقل حسب هذا الرأي ما فيه سوى أفكاره المكتسبة ولا غير، ومن هذه الأفكار تنشأ البديهيات العقلية والقواعد العلمية.

ولو أزلنا من العقل جميع محفوظات حافظته المكتسبة قديمها وحديثها لما أمكننا أن نعلم أبداً أن الأربعة حاصل جمع اثنين واثنين، لجهلنا بالأعداد وما تشير إليها الأعداد، ولما فهمنا معنى للبديهيات الأخلاقية والمنطقية. لأن البديهيات الأخلاقية علاقات خارجية، وضعت عقولنا لها قيماً خاصة بواسطة ملكة الاستنتاج.

ولو كانت هذه البديهيات على مختلف أنواعها فطرية لم تُكتسب عن طريق الحواس لما تصورنا جهلنا بها بمجرد زوال الأفكار المكتسبة وحدها.

فالأربعة لا معنى لها في عقولنا إن لم نقصد بها جمع مفردات موضوعية معينة، ولو لم تكن هذه المفردات لما كانت لنا أفكار عنها قابلة للتحديد والتصور العقلي.

ولقد علمنا في الفصل الأسبق بزوال العقل وانعدام وجوده بمجرد زوال أفكاره جميعها. لأن العقل ما هو إلاّ مجموعة هذه الأفكار، وأنه في تحصيل مستمر منها. كما أن كلاً منها منضمة إلى ما يماثلها، ومن هذا الانضمام المنظم تكونت العواطف على مختلف أنواعها.

وسبق أن قلنا: إن كل عاطفة مجموعة أفكار متماثلة، كعاطفة الحب التي هي مجموعة نوع من الأفكار المرغوب فيها، وعاطفة الكراهية مجموعة نوع من الأفكار المرغوب عنها.

●

وهكذا يمكننا القول في الكليات العامة، كل منها فكرة مركبة من أفكار بسيطة لأفراد نوع من الأنواع. ففكرتي عن إنسان معين، وفكرتي الثانية عن إنسان ثانٍ، والثالث عن الثالث، وألوف الألوف من الأفكار عن ألوف الألوف من الناس هي التي كونت لي فكرة مركبة عن الإنسان الكلي. وكذلك القول في بقية الكليات.

وتكوّن الكليات شبيه بتكون العواطف. إلاّ أن الكليات أفكار مركبة محايدة، من مجموعة أفكار جزئية ليست من

الأفكار السلبية ولا من الأفكار الإيجابية. بينما العواطف كل منها إما أن تكون سلبية من مجموعة الأفكار المرفوضة من قبل الإرادة، وإما أن تكون إيجابية من مجموعة الأفكار المطلوبة من قبل الإرادة. وهذا الرفض والطلب سبب نشاط العواطف واستقلالها، وحياد الأفكار سبب ركودها وتبعيتها للعقل والعواطف.

عندما أرى شجرة لأول مرة، تحفظ حافظتي عنها فكرة خاصة، وعندما أرى شجرة أخرى مغايرة كل المغايرة أو بعضها عن الشجرة الأولى تنطبع في حافظتي فكرة أخرى عن هذه الشجرة الثانية.

وعندما تتكاثر أفكار الأشجار في حافظتي تتكون من مجموعها فكرة كلية هي الشجرة الكلية المركبة من أفراد مجموعة هذه الأشجار التي رأيتها. وإن هذه الفكرة المركبة، أي الشجرة الكلية لم تماثل كلاً من أفرادها، لأنها من مجموعة أفراد مختلفة. ولو كانت هذه الأفراد متشابهة كل التشابه بدون أدنى خلاف لما اختلفت الفكرة المركبة عن أية فكرة مفردة من أفكارها الجزئية.

ولهذا لم نجد للشمس فكرة كلية في عقولنا، لأنها واحدة. وقبل أن نعرف أنها واحدة فلتشابه إحداها بالأخرى كل التشابه لم تكن لنا عنها فكرة غير فكرة واحدة واضحة تشابهها من كل الوجوه، عكس فكرة الجواد الكلي التي لم تشابه أي جواد من الجياد التي نراها، لأنها فكرة مركبة من مجموعة أفكار لأفراد مختلفة من الجياد.

ففكرة الجواد الكلي، والإنسان الكلي، والاستدارة الكلية، والبياض الكلي، وبقية الكليات كلها من هذا النوع، لا كما يقول أفلاطون «فنحن ندرك عدداً عظيماً من الجياد بواسطة الحواس، ولكن العقل يقدم لنا صورة واحدة للجواد هي الإدراك الكلي للنوع بصفة عامة. فإذا كانت هذه الصورة الواحدة التي يكونها العقل وحدها الحق، كانت كل الجياد التي رأيناها في الحياة العملية ظلاً للحقيقة لا الحقيقة نفسها».

يقدم العقل لنا صورة واحدة للجواد الكلي، ولم تكن هذه الصورة إلاً فكرة مركبة من مجموعة أفكارنا عن مختلف الجياد المشاهدة. ولو لم تكن كذلك لعرفنا أول جواد نشاهده في حياتنا بمقارنته بفكرة الجواد الكلي التي في عقولنا. بينما نحن نعلم بداهة، أننا سوف لا نعرف هذا الحيوان، وسنستغربه كل الاستغراب عند رؤيته لأول مرة لجهلنا كل شيء عن خواصه. ولو بحثنا في زوايا عقولنا لما وجدنا فكرة كلية أو جزئية تماثله لنقارنه بها.

وكذلك نعلم بداهة بخلو العقل من الشجرة الكلية قبل أن يعرف في حياته شجرة من الأشجار. وهذا لدليل قاطع على عدم فطرية فكرة الشجرة الكلية. ولو كانت فطرية كما يقول أفلاطون لعرفت أول شجرة أراها في حياتي، وذلك بمقارنتها بالشجرة الكلية الموجودة في عقلي وجوداً فطرياً.

أما جهلي التام بها، واستغرابي منها، وعدم معرفتي هل هي حيوان مفترس قادر على السعي ورائي، أم أنها ثابتة وديعة

وعاجزة عن الحركة والشعور، فدليل كاف على أن صورتها التي انطبعت في عقلي وأمثالها من الصور المتشابهة بعض التشابه هي التي كونت لي تلك الشجرة الكلية، أو الفكرة المركبة، كما نرغب أن نسميها.

وإن نظرية التطور أعانتنا بعض الشيء على رد نظرية الكليات العامة، بدليلها القوي على تطور الأحياء بجميع أنواعها، ولا نرى نوعاً من أنواع الأحياء باقياً على صورته وكل خواصه مئات الألوف من السنين أو ملايينها بدون تغير أو تطور، بحيث لا يخرجه هذا التطور عن نوعه إلى نوع آخر لا شبه له بنوعه الأول.

ومن هنا نعلم أنه ليست في العقل أفكار فطرية، حتى الكليات ما هي إلا نتيجة تركيب الأفكار المكتسبة المحايدة.

الفصل السادس

العقل والواقع

قد يُظن أن محتويات ملكة الحافظة هي كل ما تحسه ملكة الإدراك في إدراكها الباطني وفي إدراكها الحسّي، على اعتبار أن هذه المحتويات ذاتية موجودة في ذات الحافظة منذ القدم ولم تكتسبها من عالم الواقع. ربما يُقال هذا، وهو عين ما يقوله بعض المثاليين لتعليل إحساس ملكة الإدراك.

والذي يجعلنا نرفض هذا الظن، يقيننا بتوقف الحافظة عن التطور، وتوقف المحفوظات عن الازدياد بمجرد إخفائنا الحواس ـ التي هي منافذ الإدراك ـ بالحجب التي نفصلها عن حوادث الواقع، ما دامت لا تعرف غير الاجترار المستمر، وما دامت لا تملك القدرة على اكتساب المحفوظات الجديدة لتضيفها إلى محفوظاتها القديمة، لتزيد في نموها وتطورها.

ولو أخذنا بأقوال علماء النفس وعلماء التطور، لأصبح ما قلناه في ضرورة العالم الواقعي لتطور العقل تحصيل حاصل وأمراً مفروغاً منه ومن البديهيات التي لا تقبل الجدل. إلا أن مزية الفلسفة هي التعمق فيما وراء النظريات العلمية المتفق عليها، زيادة في المعرفة، ومبالغة في التحرر من ربقة الأوهام والأخطاء، وطلباً لليقين المريح.

فالذي عرفناه عن ملكة الاستنتاج؛ أن كل عملها استخلاص نتائجها من مواضيع الإدراك، ومحفوظات الحافظة بمساعدة الإرادة والذاكرة، ولا يسعها أن تبتكر مواضيعها ابتكاراً وتخلقها خلقاً من ذاتها، لتوقف وجود ذاتها على مواضيع الإدراك والحافظة. وكل ما يمكنها أن تعمله هو اشتراكها مع بقية أخواتها الملكات العقلية على تخيل بعض الصور الفكرية، أو إدراك المواضيع الواقعية، لعلمنا أن العقل لا يقوم بأي عمل عقلي إلاَّ بجميع ملكاته الخمس في آن واحد.

مع العلم أن تخيل شيء ما لا يتم إلاَّ بعد جمع أجزاء هيكله من محفوظات الحافظة، كما يصنع النجار ما يريد صنعه من أكداس أخشابه المعدة لهذا الغرض، بعد الاختيار والتشذيب والتركيب المطلوب.

وكل عمل الإرادة أخذ ورد مواضيع الإدراك أو محفوظات الحافظة بمساعدة الاستنتاج والذاكرة، وهي عاجزة تمام العجز عن خلق مواضيعها بنفسها من لا شيء، لاحتياج هذا الخلق إلى علة أخرى خارجة عن ذاتها.

وهكذا الذاكرة وظيفتها تذكر محفوظات الحافظة بمساعدة بقية الملكات، لا خلق أفكار جديدة من ذاتها، لخلوها من أي نوع من الأفكار.

وبما أن كل عمل الحافظة حفظ إحساسات الإدراك، وكل ما فيها من المحفوظات من إمدادات الإدراك، فمعنى هذا أن ملكة الإدراك مصدر جميع مواضيع أخواتها الأربع، وكل من

هذه الملكات مفتقرة إلى مواضيع الإدراك، ولم تفتقر هي لأحداهن بأحد مواضيعها، وإن كانت مفتقرة لهن بوجودها.

وبعد هذا نريد أن نعرف من أين للإدراك هذه المواضيع، أي المدركات التي تحسها، لتمد بها الحافظة وبقية الملكات؟ هل تخلقها خلقاً بذاتها، أم تتضمنها تضمناً، أم تأتيها من مصدر خارجي مستقل عنها؟

مهما بالغنا بالتحفظ فأخيراً لا بدّ لنا من الاعتراف بافتقار الإدراك إلى العالم الواقعي، ما دامت الحافظة وبقية الملكات بانتظار إمداداتها، ولم تكن هي بانتظار إمدادات الحافظة وغير الحافظة، إلاّ في حالة الإدراك الباطني، أي في حالتي التذكر والتخيل، لا سيما بعد أن علمنا أن أختها الحافظة لا عمل لها سوى تسجيل ما تدركه الإدراك، ولا شغل للذاكرة سوى تذكر محفوظات الحافظة.

وهكذا الاستنتاج والإرادة، لا عمل لهما خارج نطاق إحساسات الإدراك ومحفوظات الحافظة الوافدة عليها من الإدراك.

ومما يؤيد قولنا هذا، يقيننا بأن الكائن الحي المدرك لو تعلق جسمه في خلاء وعيناه مغمضتان، وأعضاء جسمه، حتى أنامله متباعد بعضها عن بعض، بحيث لم ير أو يحس شيئاً من الأشياء ـ كما تصور ذلك ابن سينا ـ لتعطلت ملكة إدراكه كل التعطيل، أي لما أحست حواسه بشيء، ولما وفدت على الحافظة فكرة جديدة تضاف إلى أفكارها المحفوظة.

ولو أن ملكة إدراكه تتضمن مواضيعها بطبيعتها لما فقدتها هذا الفقدان الكلي، ولاستمر مرورها أمامها بدون انقطاع رغم تعلق كائنها الحي في ذلك الخلاء الذي تصورناه، والذي تنعدم فيه المحسوسات ويبطل عمل الحواس. ولو كانت تقتبس مدركاتها من الحافظة أو أية ملكة من الملكات، لما وجدنا سبباً معقولاً لبطلان قدرتها على الإحساس بمجرد هذا التعليق.

أما الإدراك الباطني فما هو إلاّ التخيل الذي هو من عمل الذاكرة عند انصرافها انصرافاً كلياً إلى محفوظات الحافظة التي استقتها من الإدراك ذات الحواس المتصلة بالأشياء الخارجية، هذه الأشياء التي نسميها بعالم الواقع مهما كانت طبيعته.

هذا بعض ما يجعلنا نرفض المذهب المثالي كما يفهمه المثاليون الذين ينفون العالم الواقعي، وذلك لعدم اتفاقه مع طبيعة الملكات العقلية الخمس التي هي كل العقل.

ولو كانت المدركات جميعها أفكاراً عقلية مخزونة في العقل الذي يدركها، تأخذ الإرادة منها ما تشاء وترفض ما تشاء حسب توجيه الاستنتاج وبقية الملكات، لما حصلت بعض المدركات التي تفرض نفسها علينا فرضاً، بالرغم من كراهية الإرادة والاستنتاج، ولأصبحت جميعها متفقة مع إرادة العقل واستنتاجه لحصولها برغبتهما.

مثال هذا، لا يمكن حين ذلك أن يعترضنا حيوان مفترس أو ما شابهه، لعدم رغبة إرادتنا واستنتاجنا بتعرضه، وعدم

طلبهما أياه. وإن هذا التعارض المشاهد في عقولنا وبعض المدركات لدليل آخر على استقلال المدركات الخارجية أي الواقع في عقولنا استقلالاً تاماً.

يدعي «بركلي» أن الطبيعة عبارة عن أفكار بثها الله في عقولنا... ولو كان ذلك كذلك، فكيف يمكنني أن أعارض مشيئة الله برفض هذه الأفكار عندما أعطي حواسي تعطيلاً إرادياً تاماً بذلك التعليق الذي وصفناه؟

وإذا كان عقلي لا يدرك سوى هذه الأفكار التي بثها الله في عقلي، فمن أين لي علم بوجود الله وليس هو فكرة من هذه الأفكار؟ وكيف اعترف بوجود عقول أخرى غير عقلي إن لم تكن لي عنها أفكار خاصة، لأنها ليست من نوع تلك الأفكار المكتسبة؟

وإذا لم يأتنا «بركلي» بدليل مقنع على وجود الله، وعلى وجود العقول الأخرى فعندئذٍ تنهار نظريته في مثالية الواقع، المعتمدة كل الاعتماد على عقل الله، كما نجهل حقيقتها ومصدرها.

ومما يؤيدنا على ما ذهبنا إليه قول جوسيارويس «هبنا منفردين وحدنا في عالم لا نشعر فيه بحي ولا جماد، ولا بأرض ولا سماء، ولا يكون فيه ما يدخل في الوعي ويتعلق بالشعور. فهل يكون يومئذ لنا وعي أو شعور؟ وهل تكون لنا يومئذٍ نفس أو ذات؟ هل يكون لك وعي وليس هنالك ما تعيه، وهل تكون لك ذات وليس هنالك ما يقابل الذات؟

كلا، لأن الذات موقوفة على ما عداها، وأن وجودها في وجود غيرها، وعلى هذا يصح أن يُقال إن الذات لا تستقل بالوجود عن الأشياء، وأن الأشياء لا تستقل بالوجود عن الذات.

فما رأينا وما نذكر أننا رأيناه، وما نتخيله أنه كائن أو يكون هو قوام (ذاتنا) وهو مساك وعينا وشعورنا. وعلى قدر اتصال الإنسان بالموجودات تكون غزارة وعيه وسعة شعوره وعظم ذاته. فالاتصال بالكون ـ أي الاتصال بالله ـ هو أكبر تحقيق للذات، وأثبت قرار للوجود»[1].

وأن الشيء لا يوجد لأنه يُعلم، ولكنه يُعلم لأنه موجود، كما يقول الفيلسوف «هبهوس» ومن هنا نعلم أن الأشياء التي ندركها غير العقل المدرك، لا سيما بعد أن علمنا أن العقل هو ملكاته الخمس، وأن كلاً منها خالية من كل فكرة فطرية لم تكتسب من الخارج.

وإن ملكة الإدراك التي هي إحدى هذه الملكات لم تكن بشيء غير الحواس الخمس المتصلة بالواقع اتصالاً مباشراً، والمتصلة اتصالاً مباشراً أيضاً بالأفكار المحفوظة بالحافظة عند شعورها الباطني.

فوظيفة الحواس هي وظيفة ملكة الإدراك عينها، لأنهما إسمان لمسمى واحد. وبواسطة هذه الملكة أي هذه الحواس يتم للعقل الاتصال بالواقع.

---

(١) العقاد: الله. ص ٢٥٩.

ولو لم يكن الواقع لما وجدت ملكة الإدراك ما تحسه، ولو لم تكن هذه المحسوسات لما كانت أفكار العقل التي تدركها إدراكاً باطنياً. وإذا ما انعدمت المواضيع الخارجية والأفكار العقلية الداخلية يبطل عمل الإدراك، ويتوقف عمل كل أخواتها الملكات، وحين ذلك لا يبقى للعقل وجود، لعدم وجود ما يتعقله ويحسه.

ويرى «برجسون» أن الواقع سيل متصل عديم المميزات من أشكال وألوان، وأما مواضيع الواقع المختلفة الألوان والأحجام، فما هي إلاّ من وضع العقل الذي يقتطع من هذا السيل ما يشاء كما يشاء، من دون أن يمنعه مانع.

وعلى هذا فلا يقل تناقض برجسون عن مثالية بركلي، لأن العقل كيف يقتطع ما يقتطع من هذا السيل المتشابه إن لم تكن لديه أفكار عنه، ليقيس ويفاضل بملكة استنتاجه بين ما يريد وما يعرفه عما يريد؟ ومن أين له هذه الأفكار إن لم يكتسبها من هذا لواقع. لا سيما بعد أن علمنا بخلو العقل من أية فكرة فطرية جزئية أم كلية؟

ولو وافقنا برجسون على ما ذهب إليه، لعجزنا عن تفسير تلك الحوادث الواقعية المخالفة كل المخالفة لإرادتنا العقلية كما يقول جود «فلو رغب في اختطاف ابنة (ب) إن كانت الوسيلة الوحيدة لتحقيق هربه، لحاقه بقطار الساعة الثامنة والربع يخدم أغراض (أ) بمقدار ما لا يخدم من دون شك أغراض (ب) اللاحق به. ومع ذلك فإن (أ) و (ب) يتفقان في

أن يقتطعا من الواقع قطار الساعة الثامنة والربع مسافراً في لحظة واحدة.

من هذا يظهر أن الأشياء التي يقتطعها من فيض الواقع ليست مركبات عقلية، تولدت بصورة كيفية محضة، بل إنها تقابل عدداً من المميزات الأولية الموجودة في الواقع، وإنها ليست من وضع العقل»[1].

والاختلاف واضح كل الوضوح بين الأفكار المحفوظة في الحافظة والأشياء الخارجية المحسوسة بالحواس، ولو كانت الأفكار العقلية والأشياء الخارجية كلتاهما داخل العقل ومن نوع واحد لما وجدنا سبباً مبرراً لاختلافهما هذا الاختلاف الذي لا سبيل لإنكاره، ولكانت المحسوسات تحت طاعة العقل وسلطانه كالأفكار سواء بسواء. بينما نجد هذه المحسوسات كثيراً ما تخالف العقل، وتقف حجر عثرة في طريقه، أو تحتجب عنه، ولا إرادة له في كشف حجابها. وبعضها تفرض نفسها عليه فرضاً، وبعضها الآخر يطلبها بدون جدوى.

والعقل يلعب بأفكاره كيفما يشاء، يركب ويحلل ما يشاء كما يشاء، ولا قدرة لها على معاكسته أو الإفلات من قبضته، بالإضافة إلى أن أفكارنا باهتة الألوان، خائرة القوى، كالأشباح التي نتوهمها ولا نحسها. بينما المحسوسات واضحة، نشعر

---

(١) جود: المدخل إلى الفلسفة الحديثة. ص ١٢١.

بصلابتها وليونتها بكل وضوح، ونحس بحرها وبردها بكل ما فيها من لذة وألم. وقد تقضي على الكائن الحي بصدمة من صدماتها القاسية إن هو عاملها معاملته لأفكاره، ولم يحسب أي حساب للفروق الجوهرية بينهما.

ومما يؤيدنا على أن الأفكار هي انطباعات الأشياء الواقعية في عقولنا، ولم تكن أصيلة وفطرية فيها، هو أننا لم نر فكرة من أفكارنا لم يكن لها أساس واقعي. ولا يستحيل علينا وجود أشياء واقعية جديدة كل الجدة، بحيث لم تنطبع في عقولنا عنها أية فكرة من الأفكار.

ومما لا شك فيه أنني قبل أن أسمع شيئاً عن القنابل، وقبل أن أرى واحدة منها لم تكن في عقلي فكرة عنها، ولو كانت هذه القنابل أفكاراً في عقلي، لعرفتها قبل الإحساس بها، ولعرفت أول قنبلة عند رؤيتها قبل أن يعرفني بها أحد من الناس.

أما ملاحظاتنا لبعض إحساساتنا الخاطئة المنصبغة بأفكارنا فلا تدل على عقلية الأشياء الواقعية، بل أن لها تفسيراً آخر كما سوف نوضحه في الفصل القادم.



الفصلُ السابع

الظواهر وأسباب الأخطاء الحسيّة

لا شك أن أزعج المشاكل الفلسفية على الإطلاق، هي مشكلة الظواهر المحسوسة. ما هي في حقيقتها؟ هل هي في واقعها كما نحسها بحواسنا سواء بسواء، أم أنها مختلفة عن ذلك بعض الاختلاف أو كله؟ أم أنها عقلية صرفة؟ وإن كانت على نقيض ما نحسه فهل باستطاعتنا أن نعرفها على حقيقتها، وإن كنا نحسها على ما هي عليه في الواقع، إذن فما هذا الاختلاف الذي يقع به الناس في بعض إحساساتهم، وما هي أسبابه؟

يرى بعض السكارى على منضدته قلمين اثنين، فإذا ما مدّ يده فلا تحس إلاّ بقلم واحد. وننظر الأرض المعشوشبة خضراء الأديم، بينما يراها ذو العمى اللوني ـ كما نسميه اعتباطاً ـ زرقاء كزرقة السماء.

وترى عيوننا الكوكب السيار وكأنه ماسة متلألئة، وإذا به عند التحقيق، وكما يدعي علماء الفلك بحجم كرتنا الأرضية أو أكبر منها بقليل أو كثير، كما يشبهها بعض الشبه أو كله في مادته وحركته. ومن أدرانا أن ذا العمى اللوني لم يكن

أصوب منا في نظره، ومن أعلمنا أننا حق منه بادعاء الصواب؟ بل ومن أدرانا أننا الاثنين لم نكن على خطأ؟

وإن كانت أخطاء الحواس بهذه الدرجة من الأهمية، فمن أدرى العلماء أن الكوكب بذلك الحجم الهائل كما يدعون، ولم يكن بحجم الماسة أو أقل، وما لهم من وسائل المعرفة سوى الحواس وبعض الآلات التي تعتمد على الحواس؟ ومن أدراني أيضاً أنني لم أكن حالماً الآن ولست يقظاناً. وأن ما أراه وأحسه أوهامٌ ليس لها نصيب من الواقع، لأننا في أثناء الحلم ندعي اليقظة بكل تأكيد؟

إن هذه المشاكل الفلسفية يعترف بأهميتها وغموضها وإزعاجها جميع المشتغلين بالفلسفة. ولم تنج حلولهم جميعاً من الطعون، كما لا نتصور اطمئنان أحدهم إلى حله الاطمئنان التام، وذلك لأننا لم نر أحدهم عرّف العقل تعريفاً جامعاً مانعاً. ومن المعلوم أننا قبل أن نعرف حقيقة العقل العارف لا يسعنا أن نعرف الشيء المعروف. لأن الحواس التي نعرف بها الواقع ـ كما نعتقد ـ هي ملكة الإدراك عينها التي هي جزء لا يتجزأ من العقل كما لا غنى له عنها، فخطأ الحواس معناه خطأ العقل وصوابها صوابه. لعلمنا في الفصول المتقدمة أن العقل هو ملكاته الخمس، وإن انصرفت الملكات إلى أفكارها أحستها إحساساً عقلياً، أما إذا انصرفت إلى حوادث الواقع فعند ذلك تحس بها إحساساً عضوياً.

فعندما أحس بتفاحة بحواسي العضوية، فإنني أتصورها

بفكري بعد ذلك، أي أحس بها إحساساً عقلياً صورياً، لعلمي بأنه غير ثابت ثبات التفاحة الواقعية. وإن بوسعي أن أتلاعب بفكرة التفاحة كيف ما أريد، من تصور مضاعفة حجمها، أو طيرانها بالفضاء، إلى غير ذلك من التصورات. ولا يسعني أن أتلاعب بالتفاحة الواقعية هذا التلاعب، ولا تخضع لإرادتي العقلية هذا الخضوع، بل إنها تفرض نفسها عليّ فرضاً. ولو حاولت شتى المحاولات لإبعادها عني أو مضاعفة حجمها أو طيرانها لما استطعت ذلك بمجرد تصورها على تلك الحالات كاستطاعتي بالتلاعب في فكرة التفاحة العقلية.

من هذا نعلم أن الحواس الخمس هي ملكة الإدراك عينها، وعمل الإدراك لا يختصّ بالأشياء الواقعية فحسب بل وبالأفكار العقلية أيضاً. وإن الفرق بين التفاحة الواقعية والتفاحة العقلية هو أن الثانية صورة الأولى، لأن الأولى خاضعة للواقع بينما الثانية خاضعة لإرادة العقل وبقية ملكاته، ومنها ملكة الإدراك.

وعلى هذا يكون كل ما في عقولنا أفكاراً مقتبسة من الخارج بدون استثناء، وما باستطاعة هذه العقول أن تبتدع فكرة من الأفكار ليس لها أساس واقعي.

فباستطاعتنا أحياناً أن نضيف لمدركاتنا الخارجية بعض المدركات الداخلية، وذلك عن طريق إيهامها ببعض الصور العقلية، أي الأفكار المحفوظة. ولكننا نكون عند ذلك نصف حالمين. أما في حالة اليقظة التامة فلا يكون هذا الإيهام، ولا يكون الخطأ الحسي إلاّ إذا كانت هنالك أمراض جسمية، أو أوهام عقلية، أو موانع مكانية لا نشعر بها.

فإذا توهمت ظاهرة من الظواهر وحسبتها واقعية مع أنها ليست كذلك فلا تقوم دليلاً على عقلية جميع ظواهر الكون بقدر ما تكون دليلاً على انصراف ملكة إدراكي عن الظواهر الواقعية إلى التصورات العقلية، أو برهاناً على وجود الخوادع الطبيعية أو الأمراض الحسية التي تحول بيننا وبين الواقع. فبعض الظواهر أحسها كما هي عليه في الواقع، أما البعض الآخر فلها سببها الواقعي أو الوهمي المؤثر في حواسنا.

فإحساسي بالظواهر صحيح ما دام مستوفياً شروط الإحساس الصحيح. وإن هذه الشروط هي إفساح المجال للحواس بدون تدخل العواطف، مع التأكد التام من سلامة الحواس من الأمراض، ومن عدم وجود الموانع الطبيعية المضللة التي تحول بين حواسنا وبين الظواهر الواقعية بقدر الإمكان.

فخطأ الحواس سبعة أنواع؛ أربعة منها سببها انصراف الإدراك عن العالم الواقعي إلى العالم العقلي، والثلاثة الباقية أضاليل خارجية كما يلي:

١ـ تدخل العواطف. ـ فعاطفة الخوف حين تحكمها بالإنسان قد تريه ظله عدواً له يطارده، وذلك بتوجيهها الإدراك نحو صورة عدوه وصور مطاردة الأعداء المطبوعة في حافظته. وهذا التوجيه يصرفه بعض الشيء عن العالم الخارجي إلى العالم العقلي الزاخر بشتى الأفكار المحفوظة.

٢ـ الإيحاء الخارجي. ـ كأن يُوحى إليّ بأن قنينة الماء الاعتيادي عطر منعش، فأشعر بالانتعاش شعور من يستنشق

العطر المنعش، وذلك لانصرافي إلى محفوظات حافظتي وتذكري العطور المنعشة المطبوعة فيها. وهذا كما قلنا نوع من انصراف الإدراك إلى العالم العقلي.

٣- الإيحاء الذاتي. - وذلك كشعور الأم بجمال ابنها مع خلوه من الجمال، لأنها تتمنى أن تراه جميلاً، وهذا التمني يصرفها عن الواقع إلى صور الجمال المحفوظة في الحافظة.

٤- أحلام اليقظة وأحلام النوم. - وما أحلام اليقظة إلاّ انصراف ملكة الإدراك عن العالم الواقعي إلى العالم العقلي، أي إلى محفوظات الحافظة، وبعبارة ثانية، إنها بعض عمل الخيال الذي سلف تعريفه.

وأحلام النوم نوع من أحلام اليقظة، إلاّ أنها أعمق منها أثراً وأطول مدة، لانصرافها إلى عالم العقل انصرافاً كلياً. وليس بوسع الأحلام أن تخرج عن نطاق محفوظات الحافظة بينما أفكار اليقظة خارج هذا النطاق دائماً.

ومن إمكانات اليقظة التي لم توجد في الأحلام، إحساسها بالحوادث الجديدة التي لم يسبق للحافظة حفظها في يوم من الأيام. فالإنسان قبل ألوف السنين، أي قبل أن يعرف القراءة والكتابة والمؤلفات والمؤلفين لم ولن يحلم برؤية الكتب والكتابة والقلم والدواة لجهله بها. وبداهة نعلم كل العلم بعدم استحالة هذا الحلم بالنسبة إلى الإنسان الذي عرفها واستعملها.

فلا يمكن أن يشاهد الإنسان في الحلم أو في شعوره العقلي شيئاً جديداً عليه لم يكن له وجود في عالم اليقظة

والواقع، حتى صور العفاريت والمخلوقات الغريبة الشكل، التي قد نشاهدها في الأحلام، والتي لم يوجد لها مثيل في العالم الواقعي مقتبسة من هذا العالم نفسه، أي من القصص الخرافية التي سمعناها في الطفولة، وأمثالها من التصورات الفكرية المركبة من الأفكار المحفوظة في الحافظة، تلك الأفكار المكتسبة ذات الأساس الواقعي. ومن المعلوم أننا لو لم نشاهد في حياتنا أسداً، ولم يخلق في عالم الواقع مثل هذا الأسد فمن المستحيل أن نراه في عالم الرؤيا، بينما من الممكن تصورنا شيئاً واقعياً لم نره في الحلم ولو مرة واحدة.

إذاً فالمقياس المهم الذي يميز أفكار الحلم عن حوادث اليقظة هو خلو الحلم من المواضيع الجديدة، عكس اليقظة التي لا تخلو من الحوادث الجديدة كل الجدة، وإن كانت نادرة الوجود.

والذي يلي هذا المقياس في الأهمية، هو أن أفكار الأحلام لا تتصف بالثبات والدقة والنظام والتساوق النسبي التي تتصف بها الأشياء الواقعية.

كما وأن مرونة الأفكار وطاعتها العمياء لإرادة العقل غير معروفة لحوادث الواقع التي لا تلين لإرادتنا، وتفرض نفسها علينا فرضاً لا محيص عنه. أما أخطاء الحواس لأسباب واقعية فهي ثلاثة كما يلي:

١ـ حالات مرضية جسميّة. ـ كرؤية مريض العين للضباب الرمادي الذي يلون الظواهر الخارجية بلونه مع عدم

وجود هذا الضباب الرمادي في الواقع، وما هو إلاّ الغشاء الرمادي الذي يكسو إنسان العين المريضة. ومثل هذا إحساس ذي العمى اللوني بزرقة الحشيش الأخضر. ولا استبعد أن يكون سبب هذا الاحساس الخاطىء وجود مواد كيميائية أو ما شابهها من إفرازات الجسم الكثيرة بحيث تلون الأشياء بلونها لكمونها وراء عدسة العين، كما تلون النظارة الزرقاء الشيء المنظور بلونها مع عدم اتصافه بالزرقة «فالمحموم يجد العسل مراً لفساد لسانه، والمصاب باليرقان يرى الأشياء صفراء لإصفرار عينيه، والمصاب بـ (الدلتوثية) لايميز بين الأخضر والأحمر مثلاً».

٢ـ الأضاليل المكانية والموانع الطبيعية. ـ كرؤية المستدير بيضوياً عندما أنظر إليه من خط مائل، وسببها انحراف بعض النور المنعكس عن هذا المستدير المنحرف، بحيث لا يصلنا إلاّ بعضه المقابل لنا.

وكذلك تضاؤل لون الشيء البعيد كالكوكب السالف الذكر، سببه قلة نصيبنا من النور المنعكس عنه، لتوزع أكثره في أرجاء الفضاء لبعده الشاسع عنا.

٣ـ الشفع الذي يصطحب التسمم أو السكر. ـ هذه وأمثالها لا بدّ وأن لها تفسيراً علمياً يستند إلى الواقع؛ كانحراف أحد عصبي العينين الخاص بالأبصار أو اثنينهما، بتأثير هذه المواد الكيميائية. وذلك كالشفعية التي يحدثها الصاحي عندما يضغط بسبابته على زاوية عينه من جانب الصدغ.

والمعروف أن عيني الإنسان تلتقيان في نظرهما عند نقطة واحدة أما إذا تأثرت إحدى عينيه أو كلتاهما بمؤثر من المؤثرات، بحيث يجعلهما لا تلتقيان في نظرهما عند نقطة واحدة، فحينئذ تزدوج تلك النقطة، أي الشيء المنظور، لاستقلال كل من العينين في نظرها عن أختها. ومما يدل على وهمية هذه الشفعية عدم اعتراف بقية الحواس بصحتها، ومنها حاسة اللمس.

ووجدت من يستدل على عقلية الظواهر بقوله؛ لو مزجنا قليلاً من مسحوق الطباشير، بقليل من مسحوق الفحم لرأينا هذا المزيج رمادي اللون، بينما تراه النملة عند سيرها عليه مجموعة صخور بيضاء إلى جانب صخور سوداء.

وفاته أن يعلم أن هذه النملة لو أمكنها أن ترى هذا المسحوق من مسافة متر أو نصف متر، كمسافة رؤيتنا، لما رأته صخوراً سوداء إلى جانب صخور بيضاء، ولظهر لها مسحوقاً رمادي اللون كظهوره لنا.

ولو أمكننا أن نرى هذا المسحوق من مسافة رؤية النملة التي لا تتجاوز ربع المليمتر، لرأيناه ذرات بيضاء إلى جانب ذرات سوداء وحين ذلك لم نشبهها بالصخور، لعلمنا أن أحجام الصخور ملايين أضعاف أحجام هذه الذرات.

وأعتقد أن النملة لا ترى ذرات المسحوق أكبر من حجمها الطبيعي لعدم وجود سبب لذلك، كما أستبعد أن ترى النملة كل ذرة من هذه الذرات أكبر من حجمها! الضمير يعود إلى

النملة ـ بألوف أو ملايين المرات، كحجم الصخور التي نراها نحن.

وكذلك لا يسع النملة أن تقيس الصخرة ذات المتر المربع بألوف الأمتار، لأنها أن تخطو الذرة بخطوة واحدة من خطواتها القصيرة فلا تخطو الصخرة التي نقيسها بمتر واحد بأقل من ألوف الخطوات من خطواتها.

ومما يؤيدنا على هذا هو علمنا بأن الأحياء من أدناها إلى أعلاها من أصل واحد، ولا تختلف في تعقلها إلاّ اختلافاً كمياً لا كيفياً كما يقرر ذلك علم الأحياء وتجارب العلماء. بالإضافة إلى أنها ليس لديها أي دليل علمي على أن النملة ترى تلك الذرات بحجم الصخور التي نراها نحن. ولو حدث لها هذا لتشابهت لديها أحجام الذرات وأحجام الصخور، بحيث يضطرب سيرها، لتوهمها بإمكان تخطي الصخرة بخطوة واحدة، كما تتخطى الذرة بخطوة من خطواتها.

والآن نريد أن نعرف؛ هل الظواهر نوع واحد، أم نوعان أم عدة أنواع؟ مقدماً نبدأ ببحث ظواهر الطعوم، كالحلاوة والمرارة والحموضية والملوحة على ضوء رأينا في العقل وعواطفه.

علمنا في الفصل الثاني؛ أن العقل في الكائن الحي البدائي خالٍ من أية عاطفة وأية غريزة، وأنه حصل على عواطفه بالتدريج بواسطة ملكة استنتاجه التي تضع لكل تجربة من تجاربه في الواقع قيمة، ومن هذه القيم التي تؤدي إلى رفض

الإرادة لشيء ما أو طلبها إياه وُجدت العواطف التي لا تعدو كل منها أن تكون أما سلبية أو إيجابية كما علمنا في الفصل الثاني.

وكذلك الغرائز ليست سوى حركات عضوية موروثة تمثل نوع الانفعالات العاطفية. من هنا نعلم أن هذه الظواهر لم تكن نوعاً من العواطف التي أوجدها العقل، لأن العواطف صفات نفسية تُدرك بالعقل، بينما الظواهر بعضها صفات نفسية واقعية، وبعضها الآخر صفات واقعية صرفة، وكل منها لا تدرك إلاّ بالحواس، ولم تكن من الغرائز التي تترجم الانفعالات العاطفية إلى حركات عضوية. وكذلك لم تكن مواضيع عقلية، لعلمنا أن العقل ما هو إلاّ ملكاته العقلية ليس إلاّ، التي منها ملكة الإدراك، هذه الملكة التي هي الحواس الخمس. كما لا يسعنا القول بأن الظواهر من خلق الواقع، لأن الحلاوة في واقعها لم تكن أكثر من مواد كيميائية ملامسة لحاسة الذوق، فتترك في هذه الحاسة أثرها الكيميائي، كما تؤثر في أي شيء مادي هذا التأثير الكيميائي، الذي لم يتصف في واقعه بالطعوم. لأن الطعوم صفات نفسية لا مادية، وما لها وجود بغير الأجسام الحية ذات الحواس الخمس، ومنها حاسة الذوق التي تميز بين الآثار الكيميائية تمييزاً نفسياً، مختلفاً بعضه عن بعض، لاختلاف المؤثرات الطبيعية نفسها.

إذن فلم يبق عندنا إلاّ القول في أن ظواهر الطعوم - ولنرجىء بحث بقية الظواهر إلى بعد قليل - من وضع عاطفة الشهية ولا غير، لأن هذه العاطفة لها الغلبة والانتباه التام أثناء تناول

الطعام، بحيث يكون العقل بالنسبة إليها ثانوياً حين انفعالها. لعلمنا أن العقل والعواطف في تقابل وتغالب دائمين، وكثيراً ما يطغى أحدهما على الآخر فيتغلب عليه، ويكون سيد الموقف، ومعارضة لا يكون إلاَّ تبعاً ضعيفاً لا حول له ولا قوة.

فعاطفة الشهية[1] إذا رجحت على العقل في أثناء تناول الطعام تستعمل كل ما يستعمله العقل في تغلبها عليه من إرادة وإدراك وبقية الملكات، إلاَّ أن الفرق الوحيد بين العواطف والعقل هو انعدام الاستنتاج في العواطف ووجودها في العقل، وذلك لأن العواطف في غنى عن الاستنتاج أداة الاختيار، لأنه سبق للعقل وأن اختار لها ما يناسبها. ولو أن العواطف استخدمت الاستنتاج كما استخدمها العقل، لأصبح في الذات الإنسانية عقلان متماثلان، وهذا ما لم نلاحظه.

وبما أن التمييز بين الطعوم شيء حيوي مهم، بالنسبة لحياة الكائن الحي الباحث عما يناسبه من الغذاء الضروري لحياته، لهذا وضعت عاطفة الشهية لكل نوع من الطعام صفة خاصة، كالحلاوة أو المرارة وما شابهها لتميزه عن غيره. وبدون هذا التمييز لا يعرف الحي ما يفيده وما يضره، كما أن لهذا التمييز سببه الواقعي، وذلك هو الاختلاف الكيميائي الواقع بين كل نوع ونوع من الأطعمة، هذا الاختلاف الذي لا بد وأن يترك أثره في حاسة الذوق.

---

(١) في الفصل الثالث ذكرنا هذه العاطفة وسبب تسميتها بالعاطفة.

فالحلاوة تمثل طلب إرادة عاطفة الشهية، والمرارة تمثل رفضها، والحموضة والملوحة تمثلان طلبها أو رفضها حسب حاجة الجسم إليها. ولهذا السبب أعتقد أن ظواهر الطعوم لم تحصل لعاطفة الشهية في أول نشوئها في الحي البدائي، ولكنها حصلت لها بعد تطورها حتى وصولها إلى درجة مقابلتها للعقل ومعارضتها إياه، واستقلالها النسبي عنه الذي يمكنها من ابتداع الظواهر.

مع العلم أن العواطف أخذت بزمام جميع الأحياء الدنيا والعليا أكبر حقبة من الزمن ولا زالت، عدا الإنسان الراقي النادر الوجود، الذي يتغلب عقله على عواطفه في أكثر الأحيان، وعدا أدنى الأحياء على الإطلاق قبل أن يتطور ويحصل عقله على هذه العواطف.

ونكرر قولنا في الطعوم؛ إنها لم تكن من وضع العقل، ولكنها من وضع عاطفة الشهية، لأنها أقرب إليها من العقل ومن بقية العواطف، ولأن اتصالها بهذه العاطفة اتصالاً مباشراً ودائماً.

ولا غرابة في ذلك ما دمنا على علم في أن كل عاطفة من العواطف تشبه العقل في إمكاناتها وإحساساتها، إلاَّ أن الفرق الوحيد هو فرق كمي في ملكتي إرادتها واستنتاجها كما قلنا آنفاً. ولهذا لا استحالة في إعطائها لإحساساتها بعض صفاتها العاطفية، كما أعطى العقل عواطفه بعض صفاته العقلية.

وعاطفة الشهية هذه في بدئها عندما تنفعل تبحث عما

يشبع حاجتها من الغذاء، فإن وجدته في شيء ما وأنست به أعطته ما يناسبه من الصفات التي هي نوع من انفعالاتها، وهذه الانفعالات سبب ظاهرتي الحلاوة والمرارة وما شابه ذلك من ظواهر هذه الطعوم المختلفة.

وعملية إيجاد العواطف هذه لظواهر كعملية إيجاد العقل لعواطفه. وكما أن العواطف لا أساس لها في العقل، فأوجدها بنتيجة احتكاكه بالواقع. فكذلك ظاهرة الطعوم مثلاً لا أساس لها في العواطف ولكن وُجدت نتيجة احتكاك العواطف بالحقائق الكيميائية الطبيعية.

وعلى هذا يمكننا تفسير ظواهر الروائح الطيبة على اختلاف أنواعها بإرجاعها إلى عاطفة الشعور بالطيب، والروائح الكريهة بإرجاعها إلى عاطفة الشعور بالنتن. لأن هاتين العاطفتين أقرب العواطف إلى ظواهر الروائح.

مع العلم أن الروائح كالطعوم لها جانبها الواقعي، وهو المواد الكيميائية المؤثرة في حاسة الشم، كما لها جانبها العاطفي وهو ذلك الشعور بالطيب أو النتن حسب نوع طبيعة المؤثر الخارجي.

وكذلك الأصوات لها هذان الجانبان الواقعي والعاطفي. أما جانبها الواقعي فهو تلك الاهتزازات الهوائية المؤثرة في طبلة الأذن، وجانبها العاطفي هو الصوت المنبىء للكائن الحي بما يحيط به من خير أو شر. ولهذا أرى أن أنسب عاطفة لظاهرة الصوت هي عاطفة الخوف المتطلعة والمتحفزة، التي لا تنفك

عن تنسم أخبار الحوادث الطبيعية، لتقابلها بما يحفظ على حياة كائنها من هرب أو كفاح.

أما الشعور بالحرارة فإنه ظاهرة عاطفية لها سببها الواقعي الكيميائي، المفسخ للجسم إن زاد على درجة احتماله، وسبب نفسي هو عاطفة الألم.

وكذلك والشعور بالبرودة فإنه من وضع هذه العاطفة عندما تقل الحرارة عن حاجة الجسم الذي اعتادها. وهذا الاختلاف الظاهر بين هاتين الظاهرتين سببه اختلاف أثرهما في الجسم الحي المعتاد على درجة معينة من الحرارة. حيث إن الحرارة إن زادت عن حاجة الجسم تمدّده، وقد تفسخ خلاياه، وإن نقصت عن حاجته قلّصته وأضرته. أما إذا اعتدلت بالنسبة إلى حاجة الجسم أو اعتياده بحيث لا تفسخه ولا تقلصه، فعند ذلك تصبح غير محسوسة، لعدم الحاجة إلى الإحساس بها.

مع العلم أن الحواس الخمس ذات اتصال مباشر بالعقل والواقع، لأنها عين ملكة الإدراك إحدى ملكات العقل التي لا غنى للعقل عنها، كما لا غنى لها عن بقية أخواتها الملكات العقلية، حيث إن العقل بدون الاتصال بالواقع يستحيل عليه التطور، كما يستحيل عليه إيجاد عواطفه، لأنه خال بمبدئه من كل فكرة مكتسبة، ومن كل عاطفة من العواطف، ومن أية ظاهرة من الظواهر السالفة الذكر.

ومنهم من يقول؛ لو وضعتُ إحدى يدي في إناء ماء حار، ووضعتُ الثانية في إناء ماء بارد، وبعد هنيهة سكبت ما في

الإنائين في إناء ثالث ليعتدلا، ووضعت يديّ اثنتيهما في ماء الإناء الثالث المعتدل الحرارة بالنسبة إلى ماء الإنائين الأولين المختلفين في درجة حرارتهما، لأحست بالحرارة حالاً يدي التي كانت في الماء البارد، وأحست بالبرودة يدي التي كانت في الماء الحار؛ مبرهناً بذلك على أن هذين الإحساسين المختلفين عقليان وليسا واقعيين، ولو كانا واقعيين ـ على حد قوله ـ لما وقع هذا الاختلاف مع أن المؤثر، أي الماء المعتدل شيء واحد.

وتفسيرنا لهذه الظاهرة؛ هو أن الخلايا الحسية ذات الاحساس الممتد من العقل إلى الواقع بواسطتها، تتأثر بالطوارىء الوافدة عليها من الخارج لتقابلها ـ بمعونة العقل ـ بما يلزم من الحزم الذي يحفظ عليها بقاءها وتماسكها، فإذا وجدتها مأمونة الجانب اعتادتها وسكنت إليها، وإذا وجدتها مفيدة ارتاحت وأنست بها، أما إذا عرفتها خطرة مضرة فحين ذلك تكافحها وتطيل في مكافحتها حتى تعتادها، أو تقضي عليها الحرارة إن كانت أكثر من احتمالها.

وهكذا خلايا يدي التي اعتادت الماء الحار وسكنت إليه، بعد أن علمت بعدم ضرره، عندما أضعها في الماء المعتدل الحرارة السالف الذكر تحس بالبرودة حالاً، لأن الماء المعتدل يسلب من يدي هذه بعض حرارتها التي اعتادتها، والتي تفوق حرارة الماء المعتدل. والبرودة ما هي إلاّ نقص في الحرارة المعتادة، ولا وجود لها بدون هذه الحرارة.

أما خلايا يدي الأخرى التي اعتادت البرودة النسبيّة وألفتها حتى زال تأثير الخلايا بها، عندما أضعها في الماء المعتدل تحس بالحرارة حالاً لزيادة حرارتها التي اعتادتها، بأخذها شيئاً من حرارة الماء المعتدل. ومعنى هذا أن سبب إحساس يدي بالحرارة ما هو إلاَّ إضافة حرارة جديدة إلى حرارتها المعتادة من أية درجة كانت، ومعناه أيضاً، أن لهذين الإحساسين المختلفين سبباً خارجياً كيميائياً، وسبباً نفسياً من وضع عاطفة الألم كما أسلفنا.

والمحرار لشاهد ثبت على وجود الحرارة الكيميائية الواقعية في مختلف درجاتها، بحيث يمكننا أن نتنبأ بمقدارها ومقدار أثرها في الأجسام الحية وغير الحية من ملاحظة أثرها في المحرار.

●

أما ظواهر الألوان فليست كتلك الظواهر السالفة الذكر، لأنها طبيعية واقعية جميعها، وما فيها ذلك الجانب النفسي الذي عرفناه في الحرارة والطعوم والروائح والأصوات، لعلمنا بعدم انتساب الألوان لعاطفة من العواطف.

فالأحمر أحمر والأخضر أخضر في الواقع، وإن لم يكن هنالك كائن حي يحس به، وهكذا بقية الألوان جميعها ظواهر واقعية خالصة، لا تمتلك ذلك الجانب النفسي، لأن الألوان لا علاقة لها بالمصالح الحيوية للكائن الحي، بينما الحرارة والروائح والطعوم والأصوات لها علاقة مباشرة بحياة هذا الكائن

ومصالحه التي تتوقف عليها حياته. حيث لا يهمه أن يكون لون الشيء أزرق أو أصفر، ما دام لا علاقة لهذه الألوان بقيمة الشيء أو أهميته الحيوية. بينما الشيء ذو الرائحة الكريهة مضر، وذو الرائحة الطيبة مفيد وضروري في أكثر الأحيان.

ومن المعلوم أن النور موجات ضوئية، منها ما يتصف بالقصر، ومنها ما يتصف بالطول، نراها نوراً على ما هي عليه في الواقع، بينما الأصوات موجات هوائية، نسمعها موجات، أي نحسها على خلاف ما هي عليه في الواقع بعكس النور الذي نراه نوراً كما هو نور في واقعه.

ولأن ليونة الشيء وصلابته، وخشونته ونعومته، وسكونه وحركته لا دخل لها في مصالحنا الحيوية، أي التي تتوقف عليه حياتنا، لهذا فهي واقعية جميعها كالألوان، ولا دخل لعواطفنا في وجودها أو الإضافة عليها.

أما الاستئناس بنعومة الشيء أو خشونته فإنهما نفسيان، لأن الواضح لدينا أن الاستئناس غير النعومة والانقباض غير الخشونة.

ومن هنا نعلم أن الظواهر الطبيعية على نوعين؛ أحدهما نفسي له أساس في الواقع، يمكننا إدراكه وإدراك أثره في أجسامنا، والنوع الآخر واقعي طبيعي بكليته، مستغنٍ عنا في وجوده، ولا دخل لعواطفنا في طبعه بطابعها.

والملاحظ أن جميع الأحياء العليا والدنيا تحس بالحرارة

والبرودة لأننا نجدها تنفر منهما كل النفور عند اشتدادهما كنفورنا. وكذلك تحس بالطعوم كما نحس بها من مشاهدتنا لتهافت النحل والذباب على الحلاوة ونفورهما من المرارة. ولا استبعد شعورها بالروائح كشعورنا، وذلك من تجربتنا للسلحفاة التي تفرز الرائحة الكريهة لمقاومة مطاردها من الأحياء.

كما لا أستبعد أنها ترى النور مثلما نراه، وتسمع الأصوات كما نسمعها، ومن ملاحظتنا لتلون الحرباء الإرادي حسب المحيط، ومن تنكر بعض العناكب للاختفاء حتى تشبه البراعم والجوز والحبوب، نعلم أنها تحس بالألوان كما نحس بها، حتى قيل؛ إن الألوان الزاهية التي تتصف بها ذكور بعض أنواع الطيور، ما هي إلاّ عملية إغراء لدعوة الإناث وبقاء الجنس. ولو لم تشعر الطيور بهذه الألوان المختلفة لما أفادتها شيئاً. وهكذا يُقال؛ إن ألوان الأزهار المختلفة بمثابة دعوة مغرية للحشرات لنقل طلع الأزهار لتلقيح إناثها من ذكورها.

ولا أستبعد وجود بعض الاختلاف بين إحساسنا وإحساسها في بعض الظواهر، إلاّ أنه اختلاف نادر، كما لا بد وأن له أسبابه الطبيعية والنفسية، ليقيننا في أن الأحياء من أدناها إلى أعلاها من مبدأ حي واحد، تنوعت بعملية التطور التي توفق إليها بعضها وحرم منها البعض الآخر. لهذا أرجح أن يكون اختلافها في إحساساتها كمياً لا كيفياً.

من هذا وغيره نعلم أن الكون في واقعه يتصف بالألوان والأشكال والحركة، وأنه ذو مواد كيميائية مختلفة. واختلاف

طبيعة هذه المواد أحد أسباب اختلاف إحساساتنا بها، إلاّ أنه لا يتصف بالحرارة والبرودة كما نحسها، ولا بالروائح كما نشمها، ولا بالطعوم كما نتذوقها، ولا بالأصوات كما نسمعها.

يرى «ديكارت» أنه من الممكن معرفة ما هو من وضع العقل وما هو موجود في الواقع، إلاّ أنه لم يعرفنا على وجه التحديد بكل منها. كما نعتقد أنه جانب الصواب باعتقاده أن النور من وضع عقولنا وليس له وجود في الواقع ويقول «أما في ما يتعلق بالأفكار المكتسبة في العالم الخارجي فيجوز لنا أن نؤكد أن أفكارنا تقابل أشياء واقعية في العالم الخارجي، ولكننا لا نستطيع أن نقطع عن يقين أن الشيء الخارجي له الصفات نفسها التي تمثلها لنا فكرتنا عنه، فإن أردت أن تكون مثبتاً من أحكامك وجب عليك أن تحذف من فكرتك عن الشيء تلك الصفات التي أضافتها حواسك وأن تبقي فقط على الصفات التي تتعلق حقاً بالشيء الخارجي نفسه.

فحكمي على هذا القلم مثلاً أنه أحمر خطأ، فنحن إذن معرضون للخطأ إلى أن نقوم بتحليل أفكارنا عن الأشياء الخارجية لكي نفرق بين ما هو موجود في الشيء وجوداً حقيقياً وبين ما أضافته ذواتنا».

لا ننكر إمكان خطئنا بالإحساس بهذه الظواهر، ولكن هذا الخطأ لا يقوم دليلاً على مثالية الواقع بقدر ما يقوم دليلاً على وجود أسباب طبيعية أو مرضية أو وهمية تضلل الحواس

فتجعلها تدرك ما ليس له وجود في الواقع، كما أوضحنا هذا قبل قليل.

يرى النقديون أن إدراك الحواس يتم داخل العقل لا خارجه، على اعتبار أن الحواس غير العقل وليست منه في شيء، وأن الإحساس بالشيء يتم بواسطة تأثير الأشياء بالعقد العصبية، وأن كلاً من هذه العقد تنبىء ما وراءها بما أحسته، لتنبىء هذه بدورها ما وراءها، وهكذا حتى يصل هذا الإحساس إلى الدماغ أي العقل. وهذا ما دعاهم إلى الاعتراف بجهلهم ماهية الواقع. ومعتقدهم هذا شيء طبيعي بالنسبة إلى الأساس الذي بُني عليه، أي اعتقادهم بعدم اتصال العقل بالواقع اتصالاً مباشراً. أما لو علموا أن الحواس هي ملكة الإدراك عينها، وأن الأدراك ملكة عقلية، أي جزءاً لا يتجزأ عن العقل، ولا وجود للعقل بدونها، كما لا وجود لها بدون العقل، عندئذ تنحل هذه المشكلة العويصة، ليقينهم بأن العقل يخرج إلى الواقع بطريق الأعضاء الحسية، ويتصل به اتصالاً مباشراً. لأن العقد العصبية ليست لها تلك العقلية الواعية المستقلة عن العقل الرئيسي للكائن الحي، بحيث تدرك الأشياء العقلية، لتخبر ما تليها من العقد بالدقة المطلوبة، إلى أن يصل إحساسها إلى الدماغ.

والأسهل من هذا والأعقل هو؛ أن ملكة إدراك العقل، أي إحساسه بعبارة أخرى، ممتدة من الدماغ إلى الحواس،

المتصلة بالواقع اتصالاً مباشراً، والحواس عقد عصبية لا تتميز بشيء مهم عن خلايا الدماغ. يقول الفيلسوف هكبخ[1] بصديقه «أين أنت إذن، لأنك لست شيئاً مختفياً وراء هاتين العينين اللتين أراهما في رأسك، ولا أنت في داخل ذلك الدماغ تحاول في ظلامه الحالك أن تتصل بعملياته الكيميائية. فإنني لا أرى من هذه العمليات شيئاً، لأنني لا أعيش وراء حجابي، بل الحجاب هو الذي ورائي... وأنت أمام ذلك الحجاب أيضاً، فهذا العالم الذي أعيش به ملك لنفسي، وأنا جزء من ذلك العالم الذي تدركه».

وبعض المثاليين لا يقلون خطأ عن النقديين، لاعتقادهم أن العقل قابع في مكانه من الدماغ، ولا يعلم من أمر العالم الخارجي شيئاً أن وُجد مثل هذا العالم. وأن كل ما يحسونه مجرد أفكار داخل العقل لا خارجه، وأن كل ذلك كذلك لأصبح الدماغ فكرة من هذه الأفكار أيضاً، وعندئذ نجهل حقيقة العقل وحقيقة الدماغ والواقع، ونجهل كذلك علة تطور العقل.

أما قول بركلي الفيلسوف المثالي: إن علة تطور العقل أفكار عقل الله المنبثة في عقولنا فغير مقبول. ولو صح ذلك لما بقي سبب موجب لحجب الأشياء عنا بمجرد إخفاء

---

(١) ا. وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين. ص ٦٦.

حواسنا عن الأشياء إخفاءً إرادياً بذلك التعليق الذي تصورناه بالفصل السابق في فضاء لا هواء ولا نور ولا أي شيء فيه، مع تباعد الأطراف بحيث لا يلامس بعضها بعضاً.

ولو أن أفكار الله داخل عقولنا لما احتاجت إلى الأعضاء الحسية لإدراكها، ولو أن هذه الحواس من الأفكار لما استطاعت أن تحجب غيرها بإرادتنا، لأنها هي وغيرها إفكار إلهية لا قدرة لنا على التلاعب بها بحجب بعضها وإظهار البعض الآخر.

ولما قلنا بواقعية الظواهر، لم نعن في هذا أن المدركات الحسيّة أفكار في عقل الله العام، ولم تكن أفكاراً في هذا العقل، لأن لهذا الموضوع محلاً آخر، واكتفينا الأن بالقول في واقعية أغلب الظواهر الكونية، أي أنها أشياء خارج عقولنا؛ كالألوان والامتداد والحركة، ولنسمها بالكيفيات الأولى، عدا ظواهر الروائح والطعوم والأصوات والمشحومات والحرارة والبرودة، ولنسمها بالكيفيات الثانية. مع اعترافنا بأن لهذه الظواهر الأخيرة أسبابها الواقعية الكيميائية.

فإحساسنا بالكيفيات الأولى والثانية صحيح إن كنا منصرفين إلى حوادث الواقع، ولم يحصل ما يشوه هذا الواقع من الأضاليل المكانية والأمراض الجسمية، وخطأ إن كان نتيجة انصرافنا إلى أفكار عقولنا كما لو كنا حالمين، حيث لم يوجد في الواقع ما يطابق هذا الإحساس.

ولا حاجة لنا بالتساؤل عن بالشيء في ذاته، لأنه لم يكن

كامناً وراء الكيفيات الأولى، بل هو هذه الكيفيات نفسها، كما أن الكيفيات الأولى هي الحركة الطبيعية عينها المؤثرة في حواسنا والمنتجة لنا الكيفيات الثانية التي هي نوع من العواطف، كما سبق لنا تعريف ذلك.



الفصل الثامن

مبدأ العقل وعقلية المادة

نظرية التطور من أهم النظريات العلمية، وأبلغها أثراً، وأجدرها بالقبول. إلاَّ أن ما ينقصها عدم استقرارها عند رأي من الآراء الكثيرة في مبدأ الحياة وحقيقتها. هل هي صفة من صفات المادة؟ أم علاقتها بالمادة كعلاقة السائق في تحريك سيارته، أم أنها شيء آخر غير هذا أو ذاك؟

يدعي بعض الكيميائيين أن المواد الحيوية التي تتركب منها الخلية الأولى المتولدة ولادة ذاتية هي الهيدروجين والأوكسجين والنيتروجين وبعض الأملاح الثانوية التي يحتاجها هذا المركب. ولم يكتف بعضهم بهذا حتى عين مقادير المواد الكيميائية التي تتكون منها هذه الخلية وقال «لو وضعنا داخل حفنة صغيرة (٧١٤) جزءاً من الفحم و (١١٣٠) جزءاً من الماء و (٢٤٥) جزءاً من مولد الحموضة و (٢١٤) جزءاً من الآزوت، وشيئاً من الحديد وقليلاً جداً من الفسفور، ووضعنا هذه المواد على نار هادئة وخفقنا هذا المزيج قليلاً، ثم تركناه ليبرد ويتماسك لحصلنا على الخلية الحية من هذه المواد الميتة» معتمداً بذلك على المبدأ الكيميائي الذي يرى

أن المركب الكيميائي يخرج أحياناً صفة جديدة لم تكن موجودة في أحد أجزاء هذا المركب. كالماء الذي لم يشابه أحد جزئيه الأوكسجين والهيدروجين.

وكذلك الحياة المبدئية في رأيهم نتيجة امتزاج عدة مواد كيميائية خاصة، وإن كانت ليست موجودة في أحد هذه الأجزاء ولا تماثله.

وما دروا أن هذه الحقيقة تنطبق على التراكيب الماديّة دون التراكيب الفكرية. لأن اجتماع نوعين من المادة قد ينتج نوعاً آخر من المادة لا يشابه إحدى المادتين الأصليتين، ولكنه لا ينتج فكرة من الأفكار أو عقلاً من العقول الذي لا شبه له بأيّة صفة من الصفات المادية، كما أنه من الممكن أن تنتج فكرتان مختلفتان فكرة ثالثة جديدة لا شبه لها بإحدى الفكرتين الأصليتين، ولكنها لا تخلق مادة صلبة لا شبه لها بمرونة وعقلية الأفكار. وذلك لاختلاف طبيعة المادة ـ كما يفهمها الماديون ـ عن العقل المتكوّن من أفكاره وملكاته اختلافاً جوهرياً بعيداً.

ففكرتي عن زكامي، وفكرتي الثانية عن ضرورة الدفء أنتجتا لي فكرة إشعال المدفأة ولا غير لا عملية إشعال المدفأة. أي أنتجتا لي فكرة ثالثة لا تشابه إحدى الفكرتين الأصليّتين، ولم تقوما بعمل مادي.

وكذلك القول في الهيدروجين والأوكسجين، كان من اجتماعهما الماء المادي لا فكرة عقلية عن الماء.

يرى «أرنست هيكل ١٨٣٤- ١٩١٩» أن أبسط الأحياء التي يمكننا دراستها المعروفة باسم (منيرا) قد تبلورت من مادة غير حية. والآن نريد أن نناقش هيكل في المنيرا أو الخلية الأولى المتولدة ولادة ذاتية كما نرغب أن نسميها، ونريد أن نعرف حياتها بعد أن عرفنا طبيعة مادتها.

يرى «شايفر» أن أبسط الخلايا تهضم وتحس بالنور وتتوجه إليه وتدور حوله. ويقول «هكسلي» إنها تملك الخصائص والمميزات الأولى للحياة، حتى أنها تستطيع أن تبني لنفسها مواقع معقدة أحياناً. وأثبتوا لها علماء البيولوجيا الإرادة والإقدام، والانقباض والإحجام، وأرجلاً كاذبة موقتة أو انتفاخات تسير عليها عند الحاجة وتزول عند عدم الحاجة إلى السير.

ومعنى هذا أن هذه الخلية المتولدة ذاتياً تمتلك ملكة الإرادة، لأن الإقدام والإحجام والسير والوقوف والالتفاف حول النور وما شابه ذلك من عمل الإرادة التي علمنا بعدم وجودها بدون أخواتها الملكات، ولا وجود لأخواتها بدونها. ومن هذه الملكات الحافظة التي يتوقف وجودها على محفوظاتها، كما يتوقف وجودها على بقية الملكات. لأن الحافظة بدون محفوظاتها جوفاء لا عمل لها، وما لا عمل له في العقل لا وجود له فيه. وهذا يدلنا على أن هذه الخلية الأولى لا بدّ وأنها تمتلك هذه الملكات الخمس، وإن فقدت إحداها تفقد البقية الباقية، وعندئذ لا تتصف بشيء من الحياة. لأن الحياة ما هي إلاّ الصفة أو الصفات التي تميّز الكائنات الحية عن غير

الحية، وما هذه الصفات إن لم تكن الحركات الإرادية، التي يدل وجودها على وجود العقل بمجموعة ملكاته؟

إذن فالخلية المتولدة ذاتياً لا بدّ وأن تتصف بالعقل ولو في منتهى البساطة، حتى يمكن اتصافها بالحياة. لأن الحياة بالنسبة إلى هذا الحي البدائي هي العقل البدائي، لتجرده عن العواطف والغرائز، اللتين لا تحصلان له إلاّ بعد تطوره، أما قبل هذا التطور، فهو حي، أي مريد مدرك وحافظ متذكر، وله القدرة البسيطة على تفضيل شيء على شيء، هذا التفضيل الذي نسميه بملكة الاستنتاج، وما هو العقل غير هذه الملكات الخمس؟

أما إذا انعدمت منه ملكة الاستنتاج، فعندئذ تتساوى لديه كل الأشياء، وإن تساوت فحينذاك لا يرى موجباً لأخذ شيء دون شيء، ولا يرى سبباً مبرراً للسير دون الوقوف، وإن تحرك فحركاته آلية، لأنها لا ترمي إلى غاية. وما هي الغاية إن لم تكن القيمة التي تضعها ملكة الاستنتاج، لشيء من الأشياء على مقدار فائدته أو ضرره.

مع العلم أن ملكة الاستنتاج لذلك الحي المتولد ولادة ذاتية تعتمد في تقييم المدركات على محفوظات الحافظة، وإن انعدمت هذه المحفوظات تتساوى لديها قيم الأشياء المدركة، وبتساويها ينعدم السبب المبرر لتفضيل شيء ما طلبه دون غيره، وإن انعدم هذا المبرر يتوقف عمل الإرادة المعتمدة على تفضيل الاستنتاج، وبتوقفها وانعدامها انعدام بقية الملكات العقلية.

وهكذا القول في ضرورة ملكة الذاكرة، لأنها همزة وصل بين المدركات والمحفوظات، وبانعدامها لا تتم المقارنة للاستنتاج بين الشيء الموضوعي والفكرة المحفوظة عنه. وبانعدام هذه المقارنة لا يبقى ما يعمله الاستنتاج ولا ما تطلبه أو ترفضه الإرادة. وهذا يدلنا على أن هذا الكائن الحي الأول يمتلك جميع الملكات العقلية، ولكنها بدرجة تناسب بساطته.

لنقف وقفة أخرى على ملكة الحافظة، لأنها أهم ما في فصلنا هذا. قلنا: إن الذي جعل في الخلية لحظة تكوينها الذاتي تريد هذا ولا تريد ذاك، معرفتها أي محفوظاتها السابقة على لحظة تكوينها الجديد المحفوظة في حافظتها عن هذا وذاك.

ولو لم تكن هذه المحفظوات لانعدمت ملكتا استنتاجها وإرادتها، وأصبحت كل الأشياء بالنسبة إليها سواء وجديدة عليها، ولا تعرف عنها أي شيء، ولعجزت عن عملية التجربة والاختيار، لأنهما بحاجة ماسة إلى المعرفة المحفوظة عن الأشياء الموضوعية، وبانعدام إرادتها ومحفوظاتها انعدام عقلها بمجموعه، إذن من أين جاءت للخلية الحياة، أي العقل ذو الملكات الخمس، ومنها حافظته التي تضم محفوظاتها الأولية، لعلمنا أنه لا حافظة بدون محفوظاتها؟

لا يمكننا موافقة الماديين القائلين بانبثاق حياة الخلية أي عقلها بملكاتها الخمس من المادة الميتة. لأن عقلها لا قوام له بدون حافظته، وحافظته لا وجود لها بدون محفوظاتها،

والحافظة لا وجود لها بالعقل بدون أخواتها الملكات العقلية.

والمادة إن كانت ميتة فبطبيعة الحال تكون خالية من العقل أي من الملكات العقلية ومنها الحافظة ومحفوظاتها. وإن هذه المحفوظات للكائن الحي الأول المتولد ولادة ذاتية تدل دلالة صريحة على أنها موجودة في المادة قبل أن تتكون منها تلك الخلية الأولى. ومعنى هذا أن كل من ذريرات (فوتونات) المادة بجميع أنواعها ـ لتشابهها ـ حية أي عاقلة بعقل يناسبها. ولو كانت خالية من العقل ومحفوظات العقل لما استطاعت أن تورث هذه المحفوظات للخلية الأولى في لحظة تكونها منها، لأن فاقد الشيء لا يعطيه كما تقول المناطقة.

ولا بد من التسليم أيضاً بأن هذه الخلية لم تكن ذات عقل واحد مع قبول جسمها للانقسام، لأن العقل بسيط لا يقبل الانقسام حتى يتوزع على جميع أجزاء جسمها. إذن فاعترافنا بحياة هذه الخلية الأولى يتضمن اعترافنا بحياة كل ذرة من ذراتها التي تتركب منها. والذرة ليست ذات عقل واحد، لأن الذرات الحية بدورها تنقسم إلى بروتونات والكترونات وكل من هاتين تنقسم إلى «فوتونات».

توصلت الفيزياء الحديثة إلى أن الفوتونات ـ ومعناها الضوئيات ـ على تماثلها في كل شيء هي أصل جميع الذرات المادية على اختلاف أنواعها. فالبروتون والألكترون وبقية أجزاء الذرة لو حللناها جميعاً لتوصلنا إلى دقائقها المتناهية في الصغر، أي لتوصلنا إلى فوتوناتها المتشابهة. كما

يقول ذلك نقولا حداد في كتابه الطاقة الذرية «فالبروتون أي الكهرب يساوي ١٨،٤٠٠،٠٠٠ فوتون، والألكترون أي الكهيرب يساوي ١٠ آلاف فوتون، أي أن الكهرب يعادل ١٨٤٠ كهيرباً، وأن اختلاف الذرات جميعها في ظواهرها وخصائصها سببه تفاوت عدد كهاربها وكهيرباتها. مع قولهم في إمكان نقصان أجزاء الذرة أو زيادتها، بحيث إن بوسعها أن تتحول إلى عدة عناصر»[1].

وثبت للعلماء وبالأدلة العلمية، وحدة الطاقة والمادة... فكل منهما يمكن تحويلها إلى الأخرى، وكلتاهما تخضعان للقوانين نفسها حتى ليمكن اعتبار شعاع النور متكوناً من حزم ضوئية، وهذه عبارة عن جسيمات من الطاقة تسمى فوتونات.

ولقد رأينا أن القول في حياة الخلية يحتم علينا القول في حياة كل من ذراتها، حيث إن الحياة أي العقل بعبارة أخرى لا يحصل للخلية بمجرد تجمع ذراتها على هيئة خاصة أو ظروف معينة. لحاجة عقلها في وجوده إلى أفكار يعتمد عليها في تعقله.

ومثل هذا يلزم أن نقول في الذرة الحية المتكونة من فوتوناتها. لأن العقل لا ينقسم، وإن مجرد تكتل فوتوناتها لم يوجد حياتها من العدم، لأن العدم ليس بشيء حتى يوجد شيئاً من الأشياء، وعليه فلا بد وأن كلاً من فوتوناتها حيّة أي

---

(١) نقولا حداد: الطاقة الذرية. ص ٦٤.

العاقلة. أما الخلية فهي مجموعة فوتوناتها وذراتها العقلية.

ولا استبعد امتناع الفوتون عن الانقسام، كما لا استبعد انقسامه إلى فوتونات أصغر منه. وهذا الانقسام على فرض وقوعه لا بد وأن يقف عند حد من الحدود لا يقبل الانقسام ذو عقل مبدئي فحينئذ يفقد الفوتون أو تفقد ذريراته عقلها المبدئي البسيط الذي يميّزها عن غيرها.

ولقد أثبتت النتائج التي وصل إليها العلماء أخيراً تلك الفكرة التي قال بها ديكارت «إن كل جسم فهو قابل للقسمة. وذلك أن الذرة تقبل القسمة بحيث تصل إلى شيء لا ينقسم بعد ذلك».

ولو لم يكن هذا التمييز العقلي بين ذريرة وذريرة في الخلية الحية التي تتركب منها، لأصبح عقل الخلية موزعاً على هذه الذريرات، ولكان عقل الإنسان كذلك موزعاً على ذريرات جسمه جميعها، والانقسام ـ كما علمنا ـ خلاف طبيعة العقل المصمدة، التي تستوجب الوحدة بين ملكاته، والوحدة بين ملكاته وأفكاره.

وهذه الذريرة العقلية تشبه بعض الشبه «مونادا» ليبنتز الذي تصور العقل ذرة روحية تربطها صلات وثيقة ببقية الذرات الروحية الأخرى، التي يتألف منها الجسم الذي هو روحي في حقيقته ومادي في ظاهره.

وقد يعترض علينا معترض بقوله: من أدرانا أن العقل لم يكن سوى عارض خارجي اتصل بمادة الكائن الحي ـ ولنقصد

بهذا الكائن الخلية البدائية الذي تولدت ولادة ذاتية ـ بعد أن حصلت مادة هذه الخلية على تركيب خاص، وظروف خاصة تؤهلها للاتصال بالعقل وتفاعلها به؟ قد يُقال هذا على اعتبار أن هذا الفرض يغنينا عن القول في ضرورة حياة الأجزاء المادية للخلية، وضرورة وقوف هذه الأجزاء عند حدٍ من الحدود لا يقبل الانقسام.

هذا هو مذهب الأثنينيّين، القائلين بأصالة كل من المادة والروح، إلاّ أننا لا نقبله لأسباب كثيرة، أهمها أن العقل لا يسعهِ أن يتفاعل مع الشيء المادي الذي يتصوره الماديون بأية حالة من الأحوال. لأن العقل ما هو إلاّ ملكاته العقلية الخمس وما يحتوي من المحفوظات أي الأفكار. وكل هذا لا شبه له بتلك الصلابة المادية الميتة الخالية من الملكات والأفكار. كما أن العقل ومحتوياته الفكرية ليس له ذلك الحيّز المعروف للمادة، ولا يشغل مكاناً مادياً من الأمكنة حتى نقول إن حيزه يتصل بحيز المادة ويتفاعل به. ليس للعقل طول وعرض وارتفاع حتى يتصل بطول وعرض وارتفاع الشيء المادي ليجعله حياً عاقلاً. وإنه لا يقبل الانقسام كالمادة الظاهرة لنا، لأن ملكة الإرادة مجرد رغبة نزوعية لا شيء من الأشياء المكانية، وأنها لم تكن الشيء المادي نفسه الذي تريده. وهكذا ملكة الاستنتاج مجرد قابلية منطقية لا شيء مادي. وكذلك القول في بقية الملكات العقلية والعواطف النفسية، حيث إن فكرتي عن الواحد وفكرتي عن الإثنين ليستا شيئين واقعيين، ولكنهما معان عقلية اصطلاحية، لا شبه لها بالأشياء

الخارجية. فالعقل إذن لا ينقسم بأية وسيلة كانت عكس الشيء المادي كما يتصوره الماديون، القابل للإنقسام مهما صغر حجمه.

وإذا لم يكن العقل من معدن المادة، ولا يؤثر فيها لعدم تحيزه، فلا يجوز لنا القول باتصال العقل بالمادة المعروفة لدى الماديين، ولا المادة بالعقل، كما لا يمكن الإدعاء بأن أحدهما يؤثر في الآخر مع انفصال بعضهما عن بعض، وتباين طبيعتهما هذا التباين البعيد.

وإذا استحال اتصال العقل بمادة الخلية المغايرة لها، واستحال كذلك خلو هذه الخلية الحية من العقل، ونفينا كذلك صدور العقل من العدم، أو من التركيب المادي المجرد من العقل، فبعدئذٍ لا مندوحة لنا من القول بأن هذه الخلية الحية العاقلة بتركيبها الجسماني ما هي إلاَّ مجموعة عقول مجردة بسيطة متعاونة، أي لم تحتو على أي شيء من المادة الميتة. لعلمنا أن العقل كل واحد غير قابل للانقسام، بينما الخلية مركبة من عدة ذرات، وهذه الذرات مركبة من عدة فوتونات، وربما تجزأت الفوتونات إلى عدة ذريرات أي فوتونات بسيطة لا تقبل الانقسام.

وعليه فإننا من الآن وصاعداً نقصد بكلمة (ذريرة) أبسط الأشياء الواقعية على الإطلاق فوتوناً أو ما هو أبسط من الفوتون إن وجد.

ونؤكد أن الذريرة عقلية، أي عاقلة بعقل يناسب بساطتها،

كما أنها غير قابلة للإنقسام. أما لو كانت مادة صرفة غير عقلية لاستحال علينا تصور انقسامها إلى ما لا نهاية، كاستحالة تصور وقوف انقسامها عند حد من الحدود. وهذا هو حل لأهم مفارقات زينون الأيلي» في الذرة المادية. ولو علم زينون أن كلاً من الذرات المادية على مختلف أنواعها يقف انقسامها عند ذريرات عقلية بسيطة لزال منه هذا القلق الذي لا يستقر على حال.

ولاحظ «ليبنتز» عيباً في قول أصحاب المذهب الذري فقال «كيف يجوز لجسم ممتد أن يكون بسيطاً؟» ووجد تناقضاً في القول بأن الذرة ممتدة، لأن مثل هذا القول يؤدي إلى أن الامتداد غير قابل للتجزئة. واستنتج من ذلك أن العناصر البسيطة هي ذرات غير ممتدة، أي لا جسمية.

وكذلك ينكر «ماكتجرت» الفيلسوف البريطاني وجود الزمان والمادة وما يقع عليه الحس. لأنه يعتقد أن العالم روحي مركب من وحدات روحية مرتبة في نظام أوليّ بسيط، أو في أكثر من نظام من هذا النوع. ويرى أن جوهر هذه الروحانيات، أي النفوس، ينحصر في أنها تعقل ذاتها أو غيرها، وهو تعقل يصحبه شعور وجداني إرادي.

وربما يقال: إن مجموعة الذرات العقلية المعدومة الحيز لا توجد الشيء المتحيّز، كما أن مجموعة أصفار لا توجد عدداً من الأعداد؟ إن هذا الاعتراض وجيه ومحتمل الوقوع، إلاَّ أن هذه الوجاهة تزول إذا علمنا أن الذريرة العقلية ذات الملكات

العقلية البسيطة ومنها ملكة الحافظة لا بد وأن تحتوي على المحفوظات، لأن الحافظة لا تقوم لها قائمة بدون محفوظاتها، التي تعتمد عليها ملكة الاستنتاج بعملية التفضيل المحرك للإرادة. وتوصلنا في الفصل الثالث من هذا الكتاب إلى أن كلاً من محفوظات الحافظة تحتوي على جزء بسيط من كل ملكة من ملكات العقل التي حصل عليها باحتكاكه في الواقع.

ومعنى هذا أن الأفكار أي المحفوظات العقلية تتضمن جميع الملكات العقلية. لأننا لو أمكننا إزالة أفكار العقل المحفوظة في حافظته لذاب العقل وزال من الوجود، ولم يبق منه شيء من الملكات.

وإذا كان كل عقل مجموعة أفكاره، كما أنها مجموعة ملكات، فإن عقل الذريرة البسيطة لا بد وأن يكون كذلك مجموعة أفكاره، أي مجموعة محفوظات حافظته. وبدون هذه المحفوظات لا وجود لحافظته لأنها كل حافظته ـ كما علمنا ـ كما لا وجود لبقية ملكات العقل التي هي العقل بدون أختها ملكة الحافظة.

وحيث إن الذريرة البسيطة عقلية خالصة، أي تحتوي على الملكات العقلية الخمس، وكل وجودها العقلي هو محفوظات حافظتها، ولم تمتلك شيئاً غير هذه المحفوظات في حالتي انفرادها واتصالها بغيرها من الذريرات البسيطة، إذن لا بد وأن ما ظهرت به من نور وحركة وامتداد صفات عقلية فيها، وهذه الصفات هي محفوظاتها التي هي كل وجودها العقلي، لأنها

لم تكتسب هذه الصفات من غيرها ما دام غيرها لم يكن أكثر من ذريرات عقلية بسيطة تشبهها كل الشبه في صفاتها التي تبدو بها، والتي هي حافظتها عينها.

والواقع بمجموعه لم يكن أكثر من نور وامتداد وحركة، وهي الكيفيات الأولى عينها التي ذكرناها في الفصل السابق. أما الكيفيات الثانية ـ كما بيّنا في ذلك الفصل ـ كالمشمومات والطعوم والأصوات ـ فهي نتيجة احتكاك العقل بحوادث الواقع. ويؤيدنا على ذلك قول علماء الطبيعة المحدثين: إن الفوتونات أبسط دقائق المادة لم تكن أكثر من نور متحرك. والنور المتحرك كما يبدو لناظريه لا يخلو من الامتداد. ولم لم يكن ممتداً في الواقع لما كان محسوساً.

ولم يعرف غير هذه الصفات الثلاث للفوتونات، أي الضوئيات. ولو خلت من صفاتها هذه أية أفكارها أو محفوظاتها ـ سمها ما شئت ـ لما بقي لها وجود، كما لا يبقى لأي عقل وجود حين زوال أفكاره على فرض إمكان هذا الزوال.

وعليه فإن كيان الذريرة العقلية لم يكن أكثر من هذه الصفات، أي محفوظات حافظتها، التي لا تمتلك شيئاً سواها، والتي هي قوام وجودها العقلي، كما أنها قوام وجودها الواقعي. ولذلك نقول: إن الامتداد الذي نشاهده في الكون عقلي، ما هو إلاّ فكرة أي جزء لا يتجزأ من طبيعة الذريرات العقلية، لا أفكار في عقولنا، كما يدعي المثاليون وبعض النقديين.

وكذلك النور والحركة فكرتان أو جزءان لا يتجزآن من عقول الذريرات، لا أفكار في عقولنا. ومما يؤيدنا على هذا ما تراه العلوم الطبيعية الحديثة «التي لا ترى في العالم المادي إلاّ مجموعة ظواهر شتى تصدر من أصل واحد هو الطاقة، والطاقة في طبيعتها القصوى أبعد ما تكون عما نسميه بالمادة وأقرب ما تكون لما نسميه بالحياة أو العقل أو الفكر».

وعلى هذا فظواهر الذريرة أي أفكارها الأولية الكيفيات الأولى عينها التي نحسها في هذا الكون، أي النور والحركة والامتداد. وإن سبب عدم اتصاف المادة بالنور عند سكونها النسبي هو انصراف ذريراتها إلى التفكير بالامتداد والحركة، وسبب اتصافها بالنور هو انصرافها عن فكرة الامتداد بعض الشيء إلى فكرتي الحركة والنور. لأنها ما دامت عاقلة فهي لا تستغني عن التعقل، وبما أنها منطوية على نفسها فلا مجال لها بالتفكير بغير أفكارها، حيث إنها لا تتصف بغير هذه الأفكار.

ونؤكد على أن الذريرات العقلية وما يتركب منها لم تكن أفكاراً في عقولنا، بل هي أشياء واقعية خارج عقولنا، بدليل عدم استطاعتنا أن نتلاعب بها كما نستطيع أن نتلاعب بأفكارنا. وإذا كانت واقعية مع أنها عقلية، وأن كل شيء في هذا الكون يتكون منها، فمعنى هذا أن الكون بمجموعه عقول بسيطة، لها قابلية خاصة على التفاعل والتعاون والتركيب والتطور، كما سوف نرى في الفصل القادم.

الفصل التاسع

العقول الجزئية والعقل العام

إن الذريرة العقلية على بساطتها تمتلك جميع ما تمتلكه عقول الأحياء الدنيا والعليا من الملكات العقلية الخمس. فهي تتصف بالإرادة كما تتصف بالحافظة والمحفوظات. وأن هذه الإرادة في حركة مستمرة مع بقية الملكات ككل عقل من العقول. لأن الإرادة بدون ما تريد لا وجود لها، وهكذا لا وجود لبقية الملكات العقلية بدون عملها المستمر. إلاّ أن نشاط العقل وحيويته يكونان دائماً على نسبة إمكاناته العقلية، وما هذه الإمكانات إن لم تكن أفكاره التي هي سر وجوده ونشاطه التي يتطور بكثرتها ويتضاءل بقلتها على فرض إمكان هذا التضاؤل.

وبما أن الذريرة المتطورة من أبسط العقول، أي أقلها أفكاراً، فهي أقلها تعقلاً ونشاطاً. غير أن بساطتها المتناهية وقلة أفكارها لا تحولان دون تعقلها ولا دون تطورها النسبي إذا ما وجدت الظروف الملائمة والعوامل المساعدة، لأن كل عقل قابل للتطور ويريده مهما كانت درجته، ما دام متصفاً بالإرادة التي لا تنفك عن طلب صالحها الذي يتضمن تطورها، ورفض

طالحها بتعاونها مع أخواتها الملكات.

وبساطة الذريرة العقلية، أي قلة أفكارها، تجعلها منطوية على نفسها دائماً، ولهذا فهي تجتر أفكارها المحدودة اجتراراً يحول دون تطورها، أي دون زيادة أفكارها. أما إذا ساعدتها الظروف الملائمة، والوسط المناسب، فانتبهت إلى ما حولها بعض الانتباه فعندئذٍ تزداد أفكارها فكرة جديدة، وبهذه الفكرة الجديدة المضافة إلى أفكارها الأصلية تتطور بعض الشيء، وتنتبه بعض الانتباه للواقع، بحيث تكون أكثر قدرة على اكتساب فكرة أخرى وأخرى. ولو أن الذريرات غير المتطورة ليست منطوية على نفسها لما حال شيء دون تطورها جميعاً وفي آن واحد.

وعند اتصالها بغيرها من الذريرات البسيطة المنطويات على نفسها، وتفاعلها بها، تنزعها وتؤثر فيها تأثيراً يوقظها من سباتها، أي يصرفها عن انطوائها إلى العالم الواقعي. وهكذا ينضم بعضها إلى بعض، وتتكاثر على هذه الصورة، لتكون منها ومن المنضمات إليها الذرّة العقلية المركبة من ذريراتها.

وبطبيعة الحال أن ذريرة الذرة الأولى التي سبقت الثانية في يقظتها تكون أكثر منها أفكاراً ولو بفكرة واحدة، أي أرجح عقلاً وأقوى إرادة، والثانية تكون أكثر أفكاراً من الثالثة وأقوى عقلاً، وهكذا بقية ذريرات الذرة السابقة تفضل اللاحقة وتترأسها، وكلها منظمات تحت رئاسة أولاها وأرقاها وأكثرها أفكاراً وأقواها إرادة.

ولو لم تكن أجزاء الذرة منضمات بعضها إلى بعض تحت قيادة الذريرة الأولى، أي العقل الرئيسي للذرة لما تماسكت أجزاء الذرة هذا التماسك، وتعاونت هذا التعاون، وتفاعل بعضها ببعض بهذه الوحدة المحكمة.

ولو أن كل ذريرة من ذراتها تعمل بمفردها من دون ارتباط بغيرها لما بقي سبب موجب لتماسكها وتعاونها في الذرة. وعلى هذا فالذرة كائن حي، أي عقلي مركب من مجموعة عقول بسيطة هي الذريرات العقلية.

وأجزاء الذرة ـ كما تبدو ـ ذات حركات خاصة، ودرجات مختلفة، ولو لم يكن بينها ذلك التفاعل المستمر، وذلك التفاضل بين بعضها والبعض الآخر لما اختلفت وظائفها وانقادت إحداها إلى الأخرى هذا الانقياد الذي لا انفكاك منه، ولاستقلت كل منها عن غيرها، وأخذت حريتها بقيادة ذاتها.

وأرى أن تفاعل وتشابك ذريرات الذرة، واتحادها في العمل لا يخرج عن حيز الذرة، ولم يكن بدافع خارجي، لعلمنا أن الكون جميعه عند تحليله لم يكن أكثر من ذريرات متشابهة لا سلطان لإحداها على الأخرى. ولهذا فلا بد وأن يكون هذا التفاعل والتعاون من سبب داخلي عقلي، أي من سيطرة بعضها على بعض وانضمامها تحت قيادة أولاها وأكثرها أفكاراً وسلطة.

مع العلم أن اعترافنا بعقلية الذرة يتضمن اعترافنا بعقلية كل من ذريراتها. ولا يمكن أن تكون الذرة المركبة ذلك التركيب

المحكم ذات عدة عقول يعمل كل منها على حدة، بحيث لا يعلم أحدها بالآخر. ولو كان ذلك كذلك لفقدت شخصيتها وتماسكها ووحدتها، ولتبددت أجزاؤها أباديد. ولهذا أشبه نظام ذريرات الذرة العقلية وترؤس أرقاها أدناها، وانضمام جميعها إلى ذريرة عقلية واحدة بنظام الجيش الدقيق الذي يخضع بعضه لبعض، وبانضمام أفراده على اختلاف رتبهم تحت قيادة عليا لا تقبل التنافر والعصيان.

ولو أن أفراد الجيش على رتبة واحدة وكفاءة واحدة، لدب التنافر والفساد بينهم، وفقدوا النظام الذي يتطلب تفاوت الرتب واختلاف الكفاءات.

والعالم الكبير (ماكس بلانك) صاحب جائزة نوبل للعلوم الطبيعية يقرر «أن حركات الالكترونات لا يسيطر عليها قانون معروف، وأنك لا تستطيع أن تتنبأ عن اتجاه الحركة التالية لإلكترون من الالكترونات حول النواة. ويقول مورجان «إن الذرة المادية لا تخلو من عقل ولكنه على قدرها، ومن التركيب المادي تنبثق عقول أخرى. ويرى سبنسر «أن الوجود ليس بمؤلف من مادة ميتة، بل هو وجود حي في كل جهة من جهاته، حي بأعم معاني هذه الكلمة» ومن رأي اسمطس «أن وصف الذرات المادية بالشحنات الكهربائية تقرب مسافة الخُلف بين المادة الحية والمادة غير الحية».

وأن ليبنتز بالإضافة إلى اعترافه بروحية (المونادا) وهي أبسط الذرات العقلية ـ على حد قوله ـ يقول بترؤس بعضهابعضاً في

الأحياء المركبة منها «كل مونادا حاكمة تجد دائماً مونودات أخرى تخضع إليها وتكون جسمها المعضون»[1].

ويقول أيضاً «تكون كل مونادا مع الجسم الخاص بها جوهراً حياً. فليست الحياة منتشرة في كل مكان، ومرتبطة بالأجسام فحسب، بل إن المونادات على درجات لا متناهية، بحيث يتحكم بعضها بالبعض الآخر تحكماً متفاوتاً بالدرجة»[2].

إلاّ أن ليبنتز لم يذكر لنا سبب تفاوت درجات المونادات ولا نوعية عقولها ولا طريقة تعاونها.

مع العلم أن الذرة منطوية على نفسها، أي أن ذريراتها الرئيسية لا تفكر بما هو خارج محيط ذريراتها المرؤوسة لها، بدليل عدم تطورها بمفردها، إلاّ بحدث مهم خارجي لا يتيسر لكل ذرة من الذرات. ولو لم تكن الذرات جميعها منطويات على نفسها، لما وجدنا ما يحول دون تطورها جميعاً وفي آن واحد.

وليس من المستحيل اكتساب إحدى الذرات الأفكار الجديدة الواقعية إن وجدت الظروف المساعدة والبيئة الملائمة، ككل عقل من العقول الجزئية، إلاّ أنها نادرة الحدوث. ولهذا لا نوافق أولئك الكيميائين في قولهم؛ إن

---

(١) المونادولوجيا: لبنتز. ص ٩٢.

(٢) المصدر السابق: ص ١٠٣.

مجموعة من العناصر المادية كالهيدروجين والأوكسجين والكربون والنيتروجين وغيرها من الأملاح في وسط خاص وحرارة معينة بوسعها أن توجد الحياة في المادة الميتة من العدم. لأن العدم ليس بشيء حتى يوجد غيره، ولأن الحياة المستحدثة بحاجة ماسة إلى بذور حية تسبق وجودها المستحدث الجديد.

ولكننا نوافقهم أن يقولوا: إن هذه المجموعة من الذرات في وسط خاص وحرارة معينة مكّنت بعض عقول الذرات من اليقظة والنشاط والانتباه إلى الواقع، وأكسبتها شيئاً من الأفكار الجديدة. ولا بد وأن إحداها سبقت الأخرى في هذه اليقظة لتترأس غيرها المتأخرة، لأن عقول الذرات ليست كلها على درجة واحدة، ولكنها متفاوتة على نسبة ما لكل منها من الأفكار، ليتم لأرقاها أن تترأس أدناها، وليحصل الانسجام الذي لا بد منه لأجزاء الخلية.

ولولا هذه الرئاسة والقيادة، لاستحال على ذرات الخلية الترابط والتعاون، ولتفرقت شرّ مفرق، كل منها حسب هواها واتجاهها الخاص، ولما استطاعت الخلية أن تتّصف بالوحدة العقلية المشابهة للوحدة العقلية التي تتصف بها كل الأحياء الدنيا والعليا.

ومعنى هذا أن الذريرة الرئيسية للذرة الرئيسية للخلية المتولدة ولادة ذاتية تحتوي على شيء لا بأس به من الأفكار، بحيث يمكنها من أن تعرف بعض الشيء عن بعض ما يحيط

بها، فتتوجه إليه دون غيره، وتستفيد منه حسب أفكارها التي اكتسبتها بحيواتها التطورية، من الذريرة إلى الذرة إلى الخلية. ولولا الأفكار الموجودة في كل من أجزاء الخلية قبل أن تتركب منها هذا التركيب الجديد لما تميزت الخلية بشيء عن أي شيء مادي، لجهلها كل شيء عما يحيط بها.

والخلية المتولدة ذاتياً، تأخذ في التطور شيئاً فشيئاً بتكاثر أفكارها فتورث هذه الأفكار بعد رسوخها لخلفها. وعندما تتطور بالتصاقها بغيرها تترأس هذا الغير بحكم الأسبقية التي تميزها بالنضوج والنشاط النسبيّن. وعندما يزداد تطوّرها، وتلتصق بها وبصاحبتها خليتان تترأس الأولى الثانية، كما تترأس الثانية الخليتين المستحدثتين. وهكذا تستمر في التطور بكثرة المنضمّات إليها، حتى تتكون منها ومن الملتصقات بها الأحياء الدنيا والعليا ذات الخلايا الكثيرة، تحت قيادة الخلية الأولى الرئيسية ذات الذرة الرئيسية التي تحتوي على الذريرة العقلية الرئيسية أي العقل الرئيسي. وبعبارة أخرى، إن عقل كل من الكائنات الحية من أدناها إلى أعلاها هو الذريرة الرئيسية في الذرة الرئيسية في الخلية الرئيسية.

ولهذا أرى أن خلايا الدماغ هي أقدم وأرقى خلايا الجسم، وأن الخلية الرئيسية ذات العقل الرئيسي أي الذريرة الرئيسية في محل ما من هذا الدماغ.

وسيطرة ذريرة الحي الرئيسية، أي عقله الرئيسي على ملايين خلاياه، وملايين ملايين ذراته وذريراته العقلية المتفاوتة

في درجاتها العقلية، والمتفاعلة بعضها ببعض تفسر لنا كيفية اتصال العقل الرئيسي بالواقع بعد اجتيازه ذريراته المرؤوسة له والمتفاعلة به. لا سيما إذا ما علمنا أن جسم الحي متكون من عقول خالصة، وليس من روح ومادة كما يتوهم الأثبنينيون.

ومعنى هذا أن ملكة إدراك الذريرة الرئيسية ذات الحواس الخمس تؤثر بما تليها من الذريرات تأثيراً عقلياً، وهذه تؤثر بما تليها إلى أن يصل إدراكها إلى آخر الذريرات الخارجية، أي إلى خلايا البشرة المتصلة بالواقع اتصالاً مباشراً. وذلك كجزئيات السلك التي توصل الكهرباء من أحد طرفيه إلى طرفه الآخر.

بهذه الطريقة الامتدادية يتصل العقل بمواضيع الواقع اتصالاً مباشراً. ولم يكن العقل قابعاً في مكانه بانتظار أخبار رسله العقد العصبيّة عن مواضيع الواقع، كما يذهب النقديون وغير النقديين. بدليل أن الذريرة الرئيسية، أي عقل الكائن الحي إذا ما انصرف إلى أفكاره الخاصة انصرافاً كلياً عندئذٍ لا يشعر بدقات الساعة القريبة منه مهما علت، بل وقد يؤذي جسمه وهو لا يحس بهذا الأذى. أما إذا انصرف عن أفكاره إلى واقعه، عندئذ تنتشر ملكة إدراكه في جميع أنحاء جسمه، لتخرج إلى بَشَرَته المتصلة بالواقع اتصالاً مباشراً.

وهكذا ـ على ما أرجح ـ يكون الاتصال التلباثي بين عقل إنسان وعقل إنسان آخر، على بعد ألوف الأميال. يجتاز سلسلة من ذريرات الكون العقلية الواحدة بعد الأخرى، حتى يصل إلى من يريد بعد اجتيازه ذريرات جسمه الخاصة. وبعبارة أوضح؛ إن عقل المتصل يمتد بسلسلة من ذريرات الكون العقلية

المتصلة الحلقات إلى عقل المتّصل به، كما تمتد القوة الكهربائية بسلكها الموصل بين جهازين كهربائيين.

وقولنا هذا يوفق بين الرأيين المتعارضين في الاتصال التلباثي، حيث إن بعضهم يدعي أن هذا الاتصال يتم بواسطة ذبذبات أثيرية متصلة الموجات بين دماغ المتصل ودماغ المتصل به. أما البعض الآخر فيكتفي بالقول؛ إنه يتم بواسطة قوى روحانية لا علم لنا بحقيقتها.

وما هذه القوى الروحانية إن لم تكن دقائق الأثير، أي الفوتونات، أي الذريرات العقلية كما نسميها؟ والفوتونات على ما يعتقد بعض كبار الفيزيائيين أنها من الأثير وإلى الأثير تعود.

والاتصال بين العقول المتباعدة (التلباثي) على ندرته من الحقائق المعترف بها من قبل الكثير من العلماء. ويقول سلامة موسى «وهناك في نشاطنا ما يتجاوز الوجدان (العقل) مثل هذه الخاصة التلباثية، التي أصبحنا جميعنا أو معظمنا نسلم بها، أي هذا الاحساس الذي نحسه عندما نكون بعيدين عن قريب نعزه أو صديق نحبه تقع به حادثة أو وفاة، فكأننا قد رأينا كل ما حدث، حتى لنبكي مع أن ما بيننا وبينه لا يقل عن مائة أو ألف كيلومتر. ولم يعد شك في صدق التلباثية أي الاحساس عن بعد، وهي بالطبع فوق الوجدان. وهي انتقال تطوري جديد»[1].

●

والاتصال التلباثي، والأمواج النورية، وانتقال الصور

---

(١) عقلي وعقلك. ص ٣٤.

والأصوات على أجنحة الأثير، والتفاعل المستمر بين أجزاء الكون بأجمعها، بحيث إن أقل حادثة في الكون تؤثر في جميع أنحائه، وعقلية جميع دقائقه البسيطة والمركبة، كل هذا يجعلنا نؤمن بأن الوجود وحدة عقلية لا انفصال لبعض أجزائه عن البعض الآخر. وذلك كوحدة العقل الجزئي مع كثرة ملكاته وأفكاره وعواطفه التي لا انفكاك لإحداها عن الأخرى.

وحتى الآن لم يقرر العلماء بعد؛ هل الكون ممتلىء مصمد، أم متخلخل. ولو كان مادياً كما يقول البعض لكان متخلخلاً، لتتم لذراته حركتها وتتميز بعضها عن بعض. ولولا هذا التخلخل مع ماديته لأصبح الكون كتلة مصمدة، كصخرة واحدة لا تعرف كثرة الأجزاء، وهذا غير واقع. كما أن التخلخل لا يناسب التفاعل المستمر بين أجزاء الكون جميعها، إن كانت مادية.

وهذا التناقض يزول إذا علمنا أن الوجود بمجموعه ذريرات عقلية متحركة بحركة عقلية، ليصبح التخلخل صورياً بالنسبة إلى أجزاء الكون، كصورية انفصال أفكارنا في عقولنا بعضها عن بعض، مع أنها والملكات العقلية التي تضمها شيء واحد، لا يعرف التجزئة والانفصال أو التخلخل.

وكما أن الذريرة مجموعة أفكارها العقلية، والذرة مجموعة ذريراتها العقلية، والخلية مجموعة ذراتها وذريراتها العقلية، وكل من الكائنات الحية الدنيا والعليا مجموعة خلاياه وذراته وذريراته العقلية، كذلك نقول؛ إن الوجود كائن عقلي عام،

وكل أجزائه عقول جزئية فيه على مختلف درجاتها، من الذريرات البسيطة إلى الأحياء العليا كالإنسان، ومن هو أرقى من الإنسان إن وجد أو يوجد في المستقبل القريب أو البعيد. ولم يكن هنالك في هذا الوجود العقلي ما هو خارج عنه.

والعقل العام ككل عقل من العقول لا بدّ له من محفوظات لحافظته ليتم له التعقل. إلاّ أنه لم يكتسب هذه المحفوظات مثلنا من الواقع، لعدم وجود كون واقعي خارج عنه، أي خارج محفوظات حافظته أو أفكاره بعبارة أخرى، التي هي هذه الحقائق الكونية العقلية على مختلف أنواعها ودرجاتها.

وليس من المستطاع القول؛ إن العقل العام بالنسبة إلى الكون ذريرة عقلية رئيسية فيه، كالذريرة العقلية الرئيسية بالنسبة إلى الكائن الحي. ولو كان ذلك كذلك، لأصبح متطوراً من الذريرات البسيطة البدائية، كبقية العقول الجزئية المتطورة درجة بعد درجة. ولكان الكون قبل تطور العقل العام والعقول الجزئية مجرد ذريرات بسيطة متشابهة كل التشابه ولا غير، ولما وجدت القوانين الطبيعية التي تسير على موجها الحوادث الطبيعية بمختلف أنواعها. لأن الذريرة قبل تطورها لم تحتو إلاّ على بعض الأفكار العقلية المحدودة، وما فيها تلك القوانين الطبيعية الدقيقة كل الدقة، والكثيرة كل الكثرة، والتي تدل على حكمة موجدها، أو حكمتها هي إن كانت أزلية ولم يوجدها موجد. كما أن هذه القوانين لم تخلق نفسها بنفسها من العدم، لافتقارها إلى الموجد المريد. والإرادة ـ كما علمنا ـ لا توجد بدون أخواتها الملكات العقلية. والخالق لقوانين

الطبيعة لا بد وأن يكون مريداً عاقلاً، وعلى جانب لا نهائي من القدرة والتدبير.

ولولا القوانين الطبيعية لما وُجدت كل من الألكترونات والبروتونات والنيوترونات من مقادير معينة من الفوتونات، ولما صار كل عنصر من العناصر من مجموعة خاصة من الذرات، ولما كان الماء مثلاً من امتزاج الهيدروجين والأكسجين بمقادير ثابتة، ولما كانت قوانين الجاذبية والتطور وأمثال ذلك مما لا يحصرها عد. وهذه القوانين ليست من وضع الذريرات البسيطة العاجزة عن عمل أي شيء لولا هذه القوانين، ولولا القوانين لبقيت الذريرات على بساطتها وتفرقها وانطوائها على نفسها وعدم علمها بما يحيط بها.

ولو لم تكن هذه القوانين عقلية ومن مصدر عقلي، لما استطاعت أن تؤثر بالحقائق الطبيعية العقلية المتنوعة. لهذا فإن القوانين الطبيعية العقلية لم تخلق نفسها بنفسها بعد أن لم تكن موجودة، ولا وُجدت من لا شيء، وإن صدرت من شيء فلا بد وأن يكون عقلياً.

وحيث إنه لا وجود للقوانين الطبيعية بدون الذريرات، وما تركب منها من الحقائق الطبيعية، لبطلان عملها ووجودها بدون وجود ما تعمله، وما لا عمل له من العقول لا وجود له، فالقوانين إذن ملازمة للحقائق الطبيعية ولا بقاء لها بدونها.

وعليه فالقوانين الطبيعية لم توجد قبل الأشياء الطبيعية، لعدم وجود ما تعمله قبلها، ولم توجدها الذريرات من العدم، لأن

كل من الذريرات منطوية على نفسها ولا تعرف ما يدور حولها، ولا قدرة لها على القيام بأبسط الأعمال، لأن كل هذه الأعمال بحاجة ماسة إلى القوانين الموجهة.

وحيث إنه لا وجود للقوانين بدون الحقائق، ولا وجود لها قبلها، ولم توجدها الحقائق بعد أن لم تكن موجودة، فلا بد وأن تكون أزليتها كأزلية الكون، ولا فكاك لها عنه بأي حال من الأحوال. خصوصا بعد أن علمنا بأنهما عقليان ومن معدن واحد. والذي يجعلنا نؤكد أن لا عقل فوق القوانين والأشياء هو يقيننا بأننا لو تصورنا زوالهما لما أمكننا عندئذ تصور بقاء عقل عام، ولا أي وجود عقلي أم غير عقلي. وذلك لعدم وجود ما يعمله العقل حين ذلك، ولأن العمل شرط لازم لوجود أي عقل من العقول ومنها العقل العام. ولهذا نقول إن الوجود بكل محتوياته وقوانينه هو العقل العام ولم يكن شيئاً سواه.

ولأن العقل العام لا وجود له بدون محفوظات حافظته أي أفكاره ككل عقل، ولم يكن هو بشيء ـ كما علمنا آنفاً ـ غير الطبيعة وقوانينها، فلا بد وأن تكون أفكاره اللازمة لوجوده هذه القوانين والأشياء عينها.

ولا يمكن القول بأن الذريرات وما يتركب منها مستغنية بوجودها عن العقل العام ذي القوانين الطبيعية، وأنها ليست من أفكاره. ولو كان ذلك كذلك لاستغنى هو بقوانينه أيضاً، وكانت كل وجوده أي أفكاره.

ولكن ضرورة وجود الذريرات لوجود القوانين وأزليتها، وعدم إمكان انفصال أو استغناء أحدهما عن الآخر مع عقليتهما، وعدم وجود كل شيء غيرهما، كل هذا يفرض علينا القول بأنهما وحدة عقلية عامة. وبعبارة أخرى إنهما أفكار العقل العام الذي لا وجود له بدون أفكاره.

وقولنا ببساطة الذريرات معناه أن أفكارها قليلة جداً بدرجة لو أزيلت منها فكرة واحدة ـ على استحالة ذلك ـ لما بقي لها وجود. لأن ملكاتها العقلية تحتاج مقداراً كافياً من الأفكار ليتم لها التعقل، وبدون هذا المقدار الكافي يستحيل عليها التفكير المحرك للإرادة، ولا عقل بدون حركة عقلية تناسبه.

●

فالذريرات والذرات والخلايا والأحياء الدنيا والعليا، هذه الأحياء المختلفة الدرجات والإمكانات جميعها أفكار عقلية في العقل العام. وأنه لم يكن بشيء غير هذه الموجودات العقلية الفكرية. كما أن كل عقل جزئي لم يكن بأكثر من أفكاره البسيطة وأفكاره المركبة، وهذا مقارب لما قاله الفيلسوف لطزة «إنني أفهم من وجود الشيء أن له علاقات ونسباً مع غيره، أو أنه قوة الشيء على أن يؤثر في غيره ويتأثر به. ولا يمكن تصور هذه العلاقات والنسب إلاَّ إذا افترضنا وجود وحدة تضم جميع الموجودات. ولهذا فإن أفراد الموجودات مجرد حالات، أو تغيرات في جوهر واحد عام أسميه باسم المطلق. وإن أفراد الموجودات يمكن اعتبارها وحدات مستقلة

إذا نسبنا إلى كل منها نوعاً من الحياة العقلية تشبه الحياة العقلية التي لنا»[1].

إلاَّ أنه لم يعرفنا بكيفية استقلال هذه الوحدات عن عقل المطلق الذي يضمها. وإن عدم وجود ما هو خارج العقل العام يجعل إدراكه دائماً إدراكاً باطنياً مثالياً لا واقعياً. وذلك كتفكير العقل الجزئي بأفكاره الخاصة. ويكون الفرق الوحيد بين تعقل العقل الجزئي والعقل العام هو أن الأول يدرك أفكاره الخاصة عند انطوائه على نفسه. كما يدرك مواضيع العالم الواقعي بانصراف ملكة إدراكه أي إحساسه إليها. بينما العقل العام لا يستطيع إلاَّ الانطواء على نفسه، لعدم وجود كون آخر يكون موضوع إدراكه، ولأنه كل موجودات هذا الوجود العام الذي لا وجود غيره. وهذه الموجودات أي أفكار العقل العام لا بد وأن تكون أزلية فيه، يتصرف بها كما يتصرف العقل الجزئي بأفكاره.

فالعالم متكون من أجسام، والجسم من ذرات، والذرات من ذريرات أي فوتونات. والفوتونات إشعاع، والإشعاع هزات في الفضاء، والهزة حركة، والحركة في صميمها حسبة رياضية، تُقدر بالمعادلات والأعداد، والحسبة الرياضية فكرة. إذن فالجسم فكرة، والعالم المادي مجرد أفكار، ولكن الأفكار لا تقوم بذاتها، بل محتاجة بالضرورة إلى محل ينتظمها ويحيط

---

(١) كولبة: المدخل إلى لفلسفة الحديثة ص ١٨٠.

بها. ولذلك لم يعد بد من التسليم بضرورة عقلي كلي يشتمل هذا العالم ويحتويه. وهذا العقل هو ما نسميه بلغة الدين الله. هذا ما ذهب إليه آرثر اديختون. أما مذهب اينشتين عن المكان والزمان، ومن اتصالهما نجحت الحركة، ثم تجمدت الحركة فكانت المادة وكانت الأجسام، ولكن مضمونها المكان والزمان مجرد نسب تحسب في الأذهان، ولا تقدر إلاّ في وعي الإنسان، مما يؤيد القول بأن الكون أفكار. والكون عند اينشتين كروي، كفقاعة الصابون، وهو يخضع لهندسة المكان ـ الزمان. أما فيما بعد المنحنى الكوني فقد توجد أكوان لا تخضع لهذا النظام الهندسي، مما يرجح مزاعم الروحيين بوجود كائنات ميتافيزيقية لا مكان لها ولا زمان تكمن وراء هذا الكون.

الفصلُ العاشر

علاقة العقل بالدماغ والجسم

إن وحدة ملكات العقل، وتزعم الذريرة الرئيسية العقلية على جميع ذريرات وذرات وخلايا جسم الكائن الحي اللتين توصلنا إليهما في الفصول المتقدمة، لم تتركا مجالاً للقول بأن بعض الأمراض الدماغية تعدم الذاكرة من العقل، كما ادعى ذلك بعض العلماء.

ومنهم من لم يكتف بهذا حتى عين مكاناً خاصاً في الدماغ للصدق، وآخر للغدر، وثالثاً للرذيلة، إلى غير ذلك من الصفات الأخلاقية والعواطف النفسية. كأن الدماغ حانوت ضخم، في كل مكان منه بضاعة يمتلىء بها أو يفرغ منها حسب العرض والطلب.

ولا أتصور إمكان خلو العقل من الذاكرة مرة واحدة بأي حال من الأحوال. ولو خلا عقل إنسان منهما لما استطاع أن يفضّل الخبز على الحجر عند جوعه، ولا الماء على النار عند عطشه، ولا أيّ شيء دون غيره عند حاجته إليه، ولم يبق لديه حاجة ما لعدم تذكرها، وعدم تذكر كيفية الحصول عليها وما يلابسها من أمور. وحينئذ يجهل أية قيمة لأي شيء من

الأشياء، وبعد انعدام قيم الأشياء لا بدَّ وأن يتوقف العقل عن القيام بأي عمل من الأعمال، وذلك لتوقف إرادته التي تعتمد على ملكة الاستنتاج التي تفاضل بين الأشياء، بمقابلتها بالأفكار التي تعرضها عليها الذاكرة.

وعند اختفاء الذاكرة والإرادة والاستنتاج يختفي الوعي الذي هو نتيجة تفاعل الملكات بمواضيع الواقع ومحفوظات الحافظة. وهكذا يزول العقل بمجرد زوال ملكة الذاكرة وينعدم بانعدام أية ملكة من ملكاته الخمس.

ومن الجائز القول بضعف الذاكرة بعد قوتها، أو قوتها بعد ضعفها، كما ينطبق هذا القول على بقية الملكات. وسبب ذلك على ما نعتقد هو مجرد ضعف إحداها لحساب غيرها. ألم نلاحظ ضعف الذاكرة عند العباقرة من المفكرين والمخترعين؟ بينما ملكتهم الاستنتاجية على أتم ما تكون من القوة والنشاط، عكس سواد الناس الذين هم على أتم ما يكونون من التذكر والانتباه إلى الواقع، بينما ملكتهم الاستنتاجية لا تعرف ذلك النشاط المتوغل في التعميق والتحليق، للحصول على النتائج الباهرة والحقائق السامية.

ولا أعتقد أن لتركيب الدقائق الدماغية، أو أحجام الأدمغة دخلاً في هذا الاختلاف بين العباقرة والسواد، ولكن الفرق الوحيد هو اختلاف محتويات ذريراتهم الرئيسية العقلية، أي اختلاف محتويات عقولهم بعبارة أخرى كماً وكيفاً.

وكثرة الأفكار الاستنتاجية نسبياً للعقل العبقري وأهمية

بعضها، وقوة تركيز هذا العقل على موضوع ما، مع التربية والظروف المساعدة على إبراز المواهب، هي سبب أفضليته على العقل العادي، أي سبب قوة استنتاجه إن كان عالماً، وخصوبة خياله إن كان فناناً.

وهذه المميزات هي التي تصرف العقل الراقي إلى جلائل الأفكار وخوالد الأعمال، كما تجعله منطوياً على نفسه، جالساً على شاطىء محيط أفكاره، ليغوص بين الحين والآخر للبحث عن اللآلىء الغالية.

مع العلم أن انطواءه هذا هو ظاهرة بلادته البادية عليه، والتي لا يرى السطحيون ما وراءها، كما أنه سر ضعف ذاكرته. وما هي الذاكرة؟ أليست عارضة أفكار لمملكة الاستنتاج، ليقارن الاستنتاج بدورها بين حوادث الواقع والأفكار المحفوظة عنها في الحافظة؟

وكيف لا تبدو البلادة على العبقري، ذاكرته مشغولة في أغلب أوقاتها بأفكار الحافظة دون الواقع، عكس الرجل الاعتيادي المنصرف بذاكرته إلى الواقع دون الأفكار في أغلب الأحيان؟

أما الاستنتاج فمملكة داخلية، لم تكن كمملكة الإرادة ذات المواضيع الخارجية، ولا كالذاكرة التي هي همزة وصل بين الأفكار الداخلية والمواضيع الخارجية. ولهذا نجدها عند العباقرة الانطوائيين أنشط منها عند العوام الانبساطيّين. لذلك

لا أرى أن كبر وصغر حجم الدماغ له دخل في قوة العقل وضعفه كما يقول البعض.

وبعد أن أوضح سلامة موسى علاقة قوة العقل بحجم الدماغ، استدرك بقوله «قلنا أن ضخامة المخ تدل ـ في ضوء التطور ـ على زيادة الذكاء. ولكن ليس هناك برهان حاسم جازم على هذا الرأي. وربما يكون للذكاء أصل في توزيع الشرايين ومرونتها في خلايا الدماغ، أي أن القدرة على الذكاء تحتاج إلى شبكة من الشرايين الصغيرة العديدة التي تغذي المخ بالدم. فإذا كانت هذه حسنة انتظم غذاء المخ وزادت القدرة على التفكير والعكس يحدث العكس»[1].

وبما أن العقل هو ملكاته العقلية الخمس، وأن عواطفه نتيجة أفكاره السلبية والإيجابية المصنفة داخل العقل، أي داخل الذريرة الرئيسية العقلية، لهذا لا يبقى مجال للقول بأن للسرور مكاناً ما في الدماغ غير مكان الحزن، وللحب مكاناً غير مكان البغض. لعلمنا أن السرور والحزن والحب والكراهية من العواطف المندمجات بالعقل. ويشاركنا برأينا هذا سلامة موسى بقوله «ولكن البحث العلمي أثبت أن نظرية الكفاءات هذه غير صحيحة، أي أننا لا نستطيع أن نعيّن بقعاً خاصة في المخ تدل إحداها على الصدق، والأخرى على الغدر أو الرذيلة أو الفضيلة. وإن الحرب العالمية الأولى بما حدث فيها من

---

(١) سلامة موسى: عقلي وعقلك ص ١٤.

إصابات مختلفة ومتعددة في المخ، أثبت شيئاً يقارب مزاعم (جول) وهو أن هناك مراكز معينة في المخ للنظر أو حركة اليد أو الكلام أو غير ذلك مما يصيب المخ في إحدى هذه البقع عجز المصاب عن الكلام أو عن تحريك الإبهام أو الرؤية»[1].

ومزاعم (جول) معقولة، لأن أعصاب النظر واليد واللسان المتصلة بالدماغ ليست من العقل في شيء، أي ليست من أفكار العقل أو عواطفه، ولكنها أعصاب جسمية دماغية من الممكن إصابتها بالبتر أو الشلل ومختلف الأمراض، كما يمكن ذلك في بقية أعضاء الجسم. لعلمنا بأن صلة العقل، أي الذريرة العقلية الرئيسية ببقية أعضاء الجسم التي هي ذريرات عقلية كذلك، صلة مجاورة وتفاعل بنتيجة هذه المجاورة، كما أوضحنا ذلك في الفصل السابق.

ولقد أحسن «برغسون»[2] بقوله: إن الشعور (أي العقل) معلق بدماغ، وليس هو الدماغ بالذات: إلاّ أنه لم يعرفنا بماهية هذا الشعور وكيفية علاقته بالدماغ.

أما قول برغسون بأن الشعور والمادة ومنها الدماغ يتدفقان من مصدر حيوي واحد، كالنافورة المتدفقة بالماء، وإن القوى المندفعة هي الشعور، والقوى المتساقطة هي المادة، فإنه تشبيه شعري جميل، غير أنه لم يعرّفنا بحقيقتهما وحقيقة مصدرهما تعريفاً علمياً مقبولاً.

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٠.

(٢) اقرأ في «زدني علماً» رقم ١٢: برغسون، حياته، فلسفته، منتخباته.

ولقد علمنا في الفصول المتقدمة؛ أن لا حافظة بلا محفوظات، ولا عقل بلا حافظة، وأن العقل يتطور كلما كثرت محفوظاته، أي أفكاره، وأنه يزول مرة واحدة بمجرد انعدام أفكاره، على فرض إمكان هذا الانعدام.

وأن هذه الآراء التي أكثرنا من الاستدلال على صحتها، تنفي القول بانطباع الأفكار في خلايا الدماغ، كما تنطبع الألفاظ على الاسطوانة الفتوغرافية. ولو صح هذا التشبيه لكان في الدماغ مكان لكل ملكة من الملكات، ولكل عاطفة من العواطف، ولكل فكرة من الأفكار، وعندئذ يستحيل علينا تصور تفاعل الملكات بالعواطف أو الأفكار، مع تباعد بعضها عن بعض، لاستنتاج أفكار جديدة مركبة. كما يستحيل علينا تصور تطور العقل المجاور لأفكاره بهذه الأفكار نفسها، إن لم يضمّها إليه وتتحد به.

وإن كل فكرة ما هي إلاَّ تصور عقلي لا شيء مادي. ففكرتي عن قلم من الأقلام الواقعية، ما هي سوى صورة فكرية أتصورها ولا أحس بها. ومن مجموعها يتكون العقل، وليست لها تلك الصفات المادية كالامتداد المادي، لتنطبع أو تلتصق بامتداد خلايا الدماغ. ولو كانت عقلية والدماغ مادياً لما تم اتصالهما لاختلاف طبيعتهما اختلافاً يجعل اتصالهما وتفاعلهما من المستحيلات.

كما يقول الفيلسوف دريش «إن العقل الإنساني يسجل التجارب التي يحصل عليها الإنسان في حياته ويخزنها في

صور فكرية؛ وهذا الحفظ وإن كان ممكناً لبعض الآلات الميكانيكية ـ كالآلات الحاكية مثلاً ـ إلاّ أن الحفظ الآلي يختلف كل الاختلاف عن حفظ الأفكار؛ لأن هذا الأخير يمكن استخدامه في توليد أفكار أخرى جديدة»[1].

ومن الأدلة العلمية على ما ذهبنا إليه؛ هو أنه عندما يُقتطع جزء من دماغ إنسان، يعود بعد القطع على حالته العقلية الأولى قبل وبعد إعادة الجزء المقطوع، ولم ينقصه شيء من الأفكار أو العواطف أو الملكات.

وإذا كانت الأفكار غير منتشرة في خلايا دماغ الإنسان، وهي لا تتعدى دماغه، فعند ذلك يكون قولنا في تركز الأفكار في ذريرة دماغه الرئيسية العقلية مقبولة من كل الوجوه.

وأهم مشجع على المذهب المادي، هو ما يظهر لنا من الصلة القوية بين الجنون (الذهان) ومرض الدماغ. وعلى هذا الأساس بنى بعض العلماء خصوصا الأطباء منهم اعتقادهم بمادية العقل، أي أن العقل نتيجة نشاط مادة الدماغ. ولكن إذا ما أمعنا النظر في وحدة الملكات العقلية مع أفكارها التي هي خلاصة العقل، ولاحظنا بساطة العقل التي لم تقبل الانقسام بحال من الأحوال، مع قبول الكتلة الدماغية للانقسام، آمنا بأن أفكار العقل لم تكن منتشرة في ذرات الدماغ، ولم يكن لكل من العواطف مكان في الدماغ، كما يتوهم الواهمون. وحينئذ

---

(١) أ. وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين ص ١١٧.

لا مفر لنا من التسليم بأن العقل ليس هو الدماغ، وإن كان في داخله ومن معدنه، ويؤثر أحدهما بالآخر هذا التأثير الواضح. ولا مندوحة لنا من القول بأن العقل هو الذريرة العقلية الرئيسية للذرة الرئيسية للخلية الرئيسية، المترأسة على جميع خلايا جسم الكائن الحي، ومنها خلايا الدماغ.

ولقد علمنا في الفصل السابق؛ أن العقل عند اتصاله بالواقع، يمد ملكة إدراكه في خلايا الدماغ القريبات منه، ومنها إلى بقية خلايا الجسم حتى يصل إلى البشرة ذات الأعضاء الحسيّة. إما إذا مرض الدماغ وتفسخت بعض خلاياه التي هي بمثابة همزة وصل بين العقل والواقع فعند ذلك يقبع العقل في مكانه، لانفصاله عن أغلب مواضيع الواقع، فتتغلب عليه عواطفه لاختفاء الواقع منشّط العقل.

وما هو الجنون المطبق، إن لم يكن تغلّب العواطف على العقل بحيث ينسيه كل شيء غيرها؟ وعند زوال أعراض المرض بشفاء الخلايا المريضة يستقيم العقل لاتصاله بالواقع مرة ثانية من دون أي عائق يعوقه. ولهذا أفضل تسمية جنون الذهان بالفصام (شيزوفرنيا) لأن هذه التسمية تعبر أدق تعبير عن انفصام عرى الخلايا التي توصل العقل بالواقع.

وإن الفرق بين انطواء العبقري وانطواء المريض بعقله، هو أن انطواء الأول متقطع، بحيث إن اتصاله بواقعه بين الحين والآخر أكثر من انفصاله. وعندئذٍ يكون على علم تام بحقيقة واقعه وخياله. ولهذا يسيطر على نفسه في الحالتين، غير أن

انطواء الثاني مستمر بدون انقطاع إلاً نادراً، وهذا الاستمرار ينسيه واقعه نسياناً يكاد أن يكون تاماً، بحيث تنعدم سيطرته على نفسه، مع عدم معرفته بشذوذها.

مع العلم أن العقل في حالة جنونه لا يقطع لك صلته بالعالم الخارجي. سبب ذلك هو أنه لا بدّ من وجود بعض الخلايا الدماغية السليمة، التي تسمح بعض الشيء لامتداد ملكة إدراك العقل إلى العالم الخارجي.

أما إذا أفسدت جميع خلايا الدماغ مرة واحدة، فحين ذلك ينقطع العقل عن هذا العالم كل الانقطاع، بحيث لا يعرف شيئاً غير أفكاره. وهذا هو الموت المحقق.

وما هو الموت إن لم يكن تفكك عرى خلايا الدماغ جميعها، لدرجة لم تبق أية صلة ولا رابطة بين العقل وخلايا الجسم الأخرى؟ وكيف تتماسك وتتفاعل خلايا الجسم، ويستمر الجسم على نشاطه بعد انقطاع صلته بالعقل؟ مع العلم أن العقل هو الذي يتضمن الإرادة والعواطف ذا الغرائز المحركات للجسم والموحدة لجميع أجزائه؟

والجنون على نوعين رئيسيين، الذهان والعصاب، إلاّ أن الأول أقوى من الثاني وطأة، وأقل منه قبولاً للشفاء. لأن الذهان لم يكن غير تفسخ بعض خلايا الدماغ عندما تعبث به ميكروبات الزهري أو التيفوئيد أو ما شابه ذلك من الأمراض الميكروبية والكيميائية.

أما العصاب فهو كل مرض نفسي حاد، كسيطرة عاطفة

الخوف أو الحقد أو الحب مثلاً على العقل سيطرة تامة، تنسيه كل ما عداها، وعندئذ يسلم العقل بهذه العاطفة أو لجملة منها، ويذوب فيها كله أو أغلبه، حسب شدة المرض أو خفته.

وكل من العواطف ـ كما أوضحنا في الفصل السابق ـ لم تختلف بنشاطها عن العقل بشيء سوى خلوها من الاستنتاج. بعكس العقل الذي تفوق استنتاجه على إرادته في النشاط. وانعدام الاستنتاج من العاطفة يجعلها متهورة لا تحسب أي حساب لما تريد، ولم تأبه بالنتائج مهما كانت، خلاف العقل الذي لا يريد أو يرفض إلاَّ بعد استشارة الاستنتاج.

ولهذا عندما تتغلب عاطفة من العواطف على عقل الإنسان بصورة مستديمة، لمرض من الأمراض النفسية، يصبح كالنائم الذي تحكمت به عواطفه.

وتناول الخمر وبعض المسموات، يسبب الأمراض الدماغية، إلاَّ أنها ذات تأثير موقت، بحيث تفصل العقل بعض الشيء عن واقعه إلى أفكاره الخاصة لتنسيه آلام الواقع ساعات محدودة. ويؤيدنا برجسون على هذا «فقولوا إذا شئتم إن الدماغ هو عضو الانتباه إلى الحياة. ولهذا السبب يكفي أن يحدث تغير طفيف في المادة الدماغية حتى يبدو أن الفكر كله تأثر بذلك.

لقد تحدثنا عن بعض السموم في الشعور، وعن تأثير المرض الدماغي عامة في الحياة النفسية. فهل الفكر نفسه في مثل هذه الحالة هو الذي اختل أم أن الذي اختل جهاز اتصال الفكر بالأشياء؟

حين يهذي مجنون فإن تفكيره قد يكون متفقاً مع أدق قواعد المنطق. بل إنه ليخيل إليكم حين تسمعون أحداً من مجانين الاضطهاد يتحدث عن نفسه، إنه لا يخطىء إلاّ لإسرافه في استعمال المنطق. والواقع أن ضلاله ليس ناتجاً عن أنه يفكر تفكيراً خاطئاً، بل لأنه بعيداً عن الواقع، يفكر خارج الواقع، كأنه في حلم، فلنفرض ما دام هذا معقولاً أن سبب المرض هو تسمم المادة الدماغية[1].

غير أننا نرى برجسون قد خلط بين الذهان والعصاب، بين مرض الدماغ ومرض النفس، لأن تسمم الدماغ في مادة من المواد السامة، أو مرض من الأمراض، غير مرض الاضطهاد النفسي. وهنالك شيء آخر، هو ادعاؤه، أن باستطاعة مجنون الاضطهاد أن يبالغ في استعمال المنطق. ولو كان ذلك كذلك، لما بقي سبب موجب لاتهامه بالجنون وعدم اتهامه بالانفعال أو الثرثرة.

أما الذي نوافقه عليه بعض الشي، فقوله بأن العقل غير مجموع الدماغ. وإن لم يعرفنا بالفروق الجوهرية بينهما، وكيفية تفاعلهما.

ولا نرى هنالك من فرق بين العقل والدماغ من حيث طبيعتهما العقلية، سوى أن إحدى ذريرات الدماغ تترأس الدماغ، كما تترأس ذريرات الدماغ جميع ذريرات الجسم.

---

(١) برجسون: الطاقة الروحية ص ٥١.

وذلك بحكم الأسبقية في الرئاسة والاندماج، كما فصلنا ذلك في الفصل السابق. أي أن جميع دقائق جسم الكائن الحي ومنه الدماغ تترأس أسبقها في الوجود سابقتها، وهذه تترأس ما تليها في الأسبقية، حتى تنضم جميعها تحت رئاسة الذرية الرئيسية الأولى.

وبما أن الدماغ أسبق من بقية ذريرات الجسم، ويأتي بعد الذريرة الأولى الرئيسية التي هي العقل، فالدماغ إذن يقف موقف الوسيط بين العقل والجسم. وإنه لا يعمل شيئاً بدون إرادة العقل وتوجيهاته، حتى أعمال الجسم اللاإرادية، كحركة القلب والمعدة وما شابهها في مبدئها حركات إرادية. أي حصلت بإرادة العقل. ولتكرارها عدة أجيال اكتسبت صفة الآلية؛ كحركة اليدين التي اكتسبت صفة الآلية بعدما كانت إرادية في مبدأ نشوئها.

وهذا يفسر لنا كيفية تأثير العقل بالجسم. أما تأثير الجسم بالعقل فهو كذلك نتيجة انتباه العقل وانفعاله. ولو لم ينتبه العقل لما يصيب الجسم لانعدم تأثير أحدهما بالآخر. أما إذا وجه العقل انتباهه إلى الجسم فعندئذ يقابله بما يلزم من الانفعالات والانعكاسات الواقية، ليحافظ على تماسكه وحياته. حتى الشلل والخرس الهستيريّين يتمّان بإرادة عاطفة الخوف، التي هي جزء من العقل، لتوهمهما بأنهما خير لصاحبهما من الانطلاق في بعض الحالات الشاذة الشديدة الخطورة.

ولقد علل علماء النفس الخرس الهستيري عند شدة

الخوف، بأن أسلافنا الأقدمين المتوحشين عند اشتداد مخاوفهم يجمدون بأماكنهم، ولا ينبسون ببنت شفة، حتى لا يدلّوا أعداءهم عليهم.

وهذه العادة على قدمها لا زالت كامنة في إحدى زوايا العقل لتظهر عند الحاجة. وكذلك بقية الأمراض الجسمية الهستيرية تُفسر بهذا التفسير.

ومعنى هذا ـ حسب تعريفنا للعقل والجسم ـ أن العقل عند هذا النوع من الشلل يقطع صلته، أي إرادته عن ذلك العضو المهستر، فيبقى مهملاً ولا عمل له. والطب الحديث يؤيدنا على هذا الرأي بقوله؛ إن سبب شلل عضو من الأعضاء أو كلها، هو انفكاك استطالات خلايا الجسم بعضها عن بعض.

وإذا كانت سلطة العقل على الجسم بهذه القوة، واتصال الجسم بالعقل بهذه الكيفية، فعندئذٍ لا استبعد حدوث الشفاء العاجل من بعض الأمراض الجسمية المستعصية بإيحاء نفسي خارق للعادة، كما يحدث المرض بهذه الصورة الخارقة للعادة.



الفصل الحادي عشر

مصدر العقول وموروثاتها

هبطت عليك من المحل الأرفع
ورقاء ذات تعزّز وتمنع

هكذا يعتقد ابن سينا في مصدر النفس الإنسانية «تهبط من العقل الفعال لتدخل الجنين عندما يتهيأ الجسد لقبولها، وإنها تعود إليه بعد مبارحة الجسد».

هذا قريب من مذهب استاذه أفلاطون الذي يدعي؛ بأن النفس موجودة في عالم المُثُل قبل حلولها في الجنين. كما يقول في خلودها، لبساطتها وعدم إمكان تحللها. وبعد قضاء وطرها من هذا العالم تعود إلى عالم الأرواح والملائكة التي جاءت منه.

ومن الفلاسفة من يعتقد بأن نفوس الأبناء أجزاء من نفوس آبائهم، إلاّ أن (ليبنتز) يرد هذا الاعتقاد ويدافع عن مبدأ التشخيص. ويرى أن النفوس أزلية أبدية. ولكنه لم يعرفنا بمصدر النفس تعريفاً تطمئن إليه القلوب. وإن مذهب (ليبنتز) في ما يتعلق بظهور الأنفس المدركة هو مذهب غامض، لأنه لم يوضح تماماً ماهية الأنفس الموجودة في الحيوانات المنوية، والتي ستخرج منها النفوس.

أما آراء أفلاطون وابن سينا فلا تقرهما عليها العلوم الحديثة، لا سيما قانون الوراثة. وإنهما على ما أظن لجآ إلى هذا التفسير ليقينهما أن العالم الواقعي مادي مركب، بحيث يستحيل عليه أن ينتج النفس البسيطة، أو أن تكون من معدنه. أما لو علما أن الواقع عقلي بكل معاني الكلمة، وأنه ينحل إلى دقائق بسيطة عقلية لما كلفا نفسيهما ذلك التفسير الغريب.

ولا بد لنا من رد من يقول؛ إن نفوس الأبناء أجزاء من نفوس آبائهم. ولو صح ذلك لفقد كل من الآباء أجزاء كثيرة من نفوسهم عند كل مباشرة جنسية، ولتوالى هذا النقص من بلوغهم سن الرشد إلى نضوب هذه المادة. بينما نجد الأمر بعكس ذلك، حيث إن الإنسان ما زالت نفسه ترقى شيئاً فشيئاً إلى ما بعد الكهولة والرجولة. ويُقال إنها تستمر على التدرج نحو الكمال إلى آخر أيام العمر، ما دام متمتعاً صاحبها بالصحة النفسية.

كما أن العقل بعواطفه غير قابل للتجزئة، حتى يمكن القول بأن عقل كل إنسان جزء من عقل والده أو والديه.

أما قول (ليبنتز) بأن العقل الإنساني كان كامناً في البذور السابقة لآدم، وأنه موجود في جسم من الأجسام فغير مقبول، بعد أن علمنا بأن هذه العقول تحتوي على جميع الملكات العقلية والعواطف النفسية، وأن العواطف لم تكن موجودة في البذور العقلية البسيطة قبل اتحادها بغيرها وتطورها بالأحياء المختلفة. وإن البذور العقلية قبل هذا الاتحاد والتطور كانت

منطوية على نفسها، بحيث لم يكن بوسعها أن تفكر تفكيرنا، ولا تتخيل تخيلنا، كما أنها لا تمتلك كل ما تمتلكه من ملايين الأفكار الموروثة والمكتسبة.

وأعتقد أن (ليبنتز) لو عاش بعد دارون وآمن بنظرية التطور، لعدل عن نظريته هذه، وقال بتطور أجسام الأحياء وعقولها من مصدر بدائي واحد هو الخلية المفردة الأولى.

ولو علم أن كل ذرة من ذرات الخلية حية، وإنها مركبة من ذريرات عقلية، وهذا ما فاته وفات دارون، لارتاح لقوله بأزلية وأبدية العقول، ولوجد نفسه مضطراً لتعديل هذا القول ليتناسب مع تطور العلوم الحياتية والسايكولوجية الحديثة.

ونحن نصادق على صحة تجربة الدكتور (لاندورم شيتكني) بتلقيح بويضة من سائل منوي على شريحة زجاجية، وأنها بعد ثلاثين ساعة من هذه العملية انقسمت تلك البويضة الملقحة إلى خليتين، وبعد خمسين ساعة انقسمت الخليتان إلى أربع، وبعد ستين ساعة استحالت إلى ثمان. لا اعتراض لنا على هذه البداية، وهذا الاستمرار بالانقسام والتكاثر، لتصبح تلك البويضة الملقحة إنساناً سوياً من ملايين الخلايا المركبة تركيباً معقداً في غاية الدقة والإحكام. ولكن الذي تهمنا معرفته هو مصدر عقل الإنسان المتطور من تلك البويضة الضعيفة الملقحة، التي لاحظ هذا العالم مبدأ نموها، هل هو جزء من عقل والديه، أو أحدهما، أم جاءها من مصدر خارجي أم ماذا؟

لا يمكن أن يكون عقل المولود جزءاً من عقل والديه أو

إحداهما، لعلمنا أن العقل كل غير قابل للانقسام بحال من الأحوال. كما أنه لم يكن من مصدر خارجي، ليقيننا بالتشابه الكبير بينه وبين عقل والديه أو أحدهما، الذي يؤيده قانون الوراثة. وإذا لم يكن هذا ولا ذاك، مع أن البويضة الملقحة بضعة من جسمي والديها، فلا مفر لنا إذن من البحث عن مصدره في هذين الجسمين.

علمنا في الفصول المتقدمة، أن جسم الإنسان متكون من خلايا متفاوتة الدرجات، أرقاها هي أولاها ورئيستها، وكل ما عداها مرؤوسات لها. كما أن هذه الخلية الرئيسية ذات ذرات متفاوتة الدرجات كذلك، أرقاها تترأس ما دونها، وهكذا الذرة الرئيسية ذات ذريرات مختلفة الدرجات، تنضم جميعها تحت رئاسة الذريرة الرئيسية العقلية البسيطة، التي هي العقل الرئيسي للإنسان.

كما أن الذريرة العقلية البسيطة التي تلي الذريرة الرئيسية في التطور، لم تنقص عن الرئيسية في عقلها إلاَّ درجة بسيطة واحدة. إلاّ أنها مسلوبة الإرادة لانضمامها تحت سلطان رئيستها، بحيث لا تقدِّم ولا تؤخِّر شيئاً إلاَّ بوحي منها. ولو استقلت بإرادتها ولم تأتمر بأوامر رئيستها، واستقلت ما تليها في الدرجة، وكذلك بقية الذريرات كاستقلالها، لعملت كل منها حسب هواها، ولتفرق بعضها عن بعض وتبدد جسم الكائن الحي أباديد. والذريرة الثالثة فيها كل ما في الثانية، وما ينقصها إلاّ اليسير. وهكذا القول في بقية الذريرات المتفاوتة الدرجات.

ولهذا أقول: إن عقل المولود هو إحدى هذه الذريرات العقلية التي تلي الذريرة الرئيسية في الدرجة. ولا يُشترط أن يكون هو الذريرة الثانية أو الثالثة أو الرابعة. لأن الذرة الأولى تحتوي على ملايين الذريرات، وأدناها لا تقل عن الأولى الرئيسية إلاّ بشيء لا يؤبه به من القابليات العقلية.

وحتى ذريرات الخلية الثانية أو الثالثة أو المليون إن نقصت درجاتها العقلية عن الرئيسية فبشيء غير كثير. وذلك لأن جسم الإنسان يحتوي على مليارات الخلايا، وكل منها تحتوي على ملايين الذرات، وكل من هذه الذرات تحتوي على ملايين الذريرات، ولهذا فليس من فرق كبير بين عقل الخلية الأولى وعقول الخلايا الثانية أو الثالثة أو المليون بالنسبة إلى عقول ملايين ملايين الخلايا التي تليها في الدرجة.

وبويضة الأنثى التي تسير من المبيض إلى الرحم بعد نضوجها بإرادة ثابتة، لا بد وأن لها عقلاً يسيرها ككل كائن حي. وهكذا حيمن الذكر له عقل يسيره، وهما بالنسبة إلى تجردهما من الخلايا الكثيرة، وقلة وظائفهما لا يعملان إلاّ أنسب شيء يخصهما، وهو ذلك الاندماج، أي التلاقح في أول الأمر، ليتكاثرا بالانشطار، حسب ما يتضمنان من الجينات، أي الطبائع الحيوية المطبوعة في قرارة عقليهما وجسميهما.

وعند اندماجهما لا بدّ وأن يترأس أحدهما الآخر، ليكونا خلية ملقحة واحدة، تسير باتجاه واحد وإرادة واحدة. أمّا لو بقي كل منهما له إرادته الخاصة في الخلية الملقحة، لما تم

لأجزاء الخلية ذلك الانسجام ولا تلك الوحدة التامة، ولافترق كل منهما عن صاحبه حسب هواه.

وهكذا عندما تنشطر الخلية إلى خليتين ملتصقتين، تترأس أنشطهما الأخرى، وعندما ينشطران إلى أربع خلايا تترأس الأنشط جميع أخواتها، ولما تنشطر هذه الأربع إلى ثمان خلايا تترأس واحدة منها البقية الباقية. وبهذه الطريقة تتكاثر بالانقسام برئاسة خلية واحدة، حتى يتكون الجنين فالمولود.

وعلى هذا يكون عقل المولود وهو أرقى ذريرته العقلية في أرقى ذراته في أرقى خلاياه، لتتم له الوحدة العقلية الذاتية.

ومما يؤكد لنا ترؤس الخلايا الأولى في الكائن الحي لما عداها من الخلايا، هذه التجربة الطريفة التي وجدتها في مجلة المختار العالمية عدد يوليو ١٩٥٨ ص ١٠٧ «فمنهم مثلاً قد درسوا بويضات الضفادع المخصبة، وراقبوا عملية الانقسام التي تعد الخطوات الأولى نحو حياة جديدة. فالخلية تنقسم خليتين، والاثنتان أربعاً وهكذا، وأخذوا الـ ٣٢ خلية الأولى من هذه العملية، وهي خلايا كانت ستصبح في النهاية ضفدعة جديدة. ولكن هذا التدخل أدى إلى موت كل الخلايا».

والسبب أن في الخلايا الأولى توجد الخلية الأولى الرئيسية ذات الذرة الرئيسية التي تحتوي على الذريرة الرئيسية، التي هي العقل المدبر لهذه النطفة الحية.

وحيث إن ذريرة المولد الرئيسية كانت رئيسية بالنسبة إلى ما يليها من ذريرات جسم أحد والديه الذي كانت فيه قبل

الانفصال، ومرؤوسة بالنسبة إلى الأرقى منها، ومنها الذريرة الرئيسية الأولى، فهي لهذا السبب تحتوي على صورة دقيقة لطبائع كل ما تليها من المرؤوسات لها، لأن تفاعل ذريرات الجسم بعضها مع بعض تفاعل مستمر. وهذا التفاعل لا بدّ وأن يترك أثره في كل منها. إلاَّ أن كلاً منها تحتوي على صورة دقيقة لطبائع ما دونها، ولا تعلم شيئاً عما فوقها. لأنها فيما دونها فاعلة غير منفعلة، بعكس ما فوقها منفعلة غير فاعلة. وهذه الطبائع هي عين الجينات الحيوية الموروثة، التي يتركب على موجبها جسم المولود الجديد.

أما عادات الوالد، فلا يورثها لعقبه إلا بعد رسوخها فيه، لتكون عاطفة من عواطفه أو غريزة من غرائزه. إي إلاَّ بعد أن تنطبع صورتها في جميع ذريرات جسمه، أما قبل هذا الانطباع فهي عادة عارضة غير موروثة.

وقلنا آنفاً إن الذريرات الثانوية في جسم المعقب كل منها رئيسية بالنسبة إلى ما تليها من الدرجة، ومرؤوسة بالنسبة إلى ما فوقها، عدا الذريرة الرئيسية الأولى التي لم يوجد ما فوقها، والتي هي عين عقل الكائن الحي ونفسه، وهذه الذريرة الثانوية بما أنها مرؤوسة فلا حرية ولا إرادة لها بأي عمل من الأعمال، ولم تكن سوى آلة بيد ما فوقها، وهذه بيد ما فوقها إلى الذريرة الرئيسية الأولى، المترأسة على جميع ما عداها.

وهذه الذريرات الثانوية التي تلي الرئيسية في الدرجة عند انتقال بعضها إلى الرحم لتتكون منها الخلية الملقحة تكون

مرؤوسة جميعها لأرقاها ورئيستها التي هي عقل الخلية، لتأخذ كامل حريتها واستقلالها، لعدم انضمامها تحت رئاسة غيرها. وعندئذ تبرز انطباعاتها الموروثة شيئاً فشيئاً عند احتكاكها بالواقع.

وإن سبب نسيان المولود طبائع أبويه وبقية موروثاته، هو أن ذريرته الرئيسية أو عقله قبل انتقاله له من أبويه لا يعرف شيئاً من موروثاته، لانقياده التام لأوامر العقل الذي كان تحت رئاسته. أما بعد أن أخذ حريته التامة بحياته الجديدة، نال تمام حريته واستقلاله، لعدم وجود شيء ما يحول دون هذه الحرية والاستقلال.

أما جسم البويضة الملقحة فإنه لا يتطور على هدى عقل البويضة؛ بل على موجب الانطباعات المنطبعة في ذريرات بويضة الأنثى وذريرات حيمن الذكر، التي تتكون منها البويضة الملقحة.

وذرات هذه البويضة وذريراتها التي لا حصر لها، كل منها تتركب وتتفاعل بغيرها بصورة لا شعورية، بدافع الطبائع التي تتضمنها، والتي هي في نزوع مستمر للعمل الاستمراري، حيث تدب الحركة الجسمية في الخلية، أي البويضة الملقحة وتتكاثر بالانقسام.

وكل مادة جديدة تضاف للخلية لتتكاثر بها، تمدها الخلية بانطباعاتها الموروثة، لتحركها، ومن ثم تنطبع بها فتحييها. لولا معطيات المادة الحية الأصلية للمادة الجديدة، لما تكونت

للجديدة طبائع خاصة بها، بحيث تستطيع أن تحرك ما تليها من الذريرات المرؤوسة لها.

كما أن العقل أي الذريرة الرئيسية ليس له دخل في تركيب جسم كائنه الحي وهندسته، لانشغاله بما لا يقل عنه أهمية، بملاحظة الواقع، وتسيير دفة كائنه الحي، بما يحفظ عليه كيانه وحياته، ويبعده عن المخاطر المحدقة به.

أما تركيب العظام من ذرات خاصة، والشرايين من ذرات معينة، وأمثال ذلك، فإنه من وظائف ذريرات وذرات جسم البويضة الملقحة حاملة الطبائع الموروثة.

بهذه الطريقة يرث المولود طبائع أبويه، وآباء أبويه، إلى أجيال موغلة في القدم.

وبهذه الكيفية أيضاً يستعيض الجسم ما يفقده. فلو أزلنا جزءاً من الدماغ، لأنبتت الأجزاء الباقية مكانه جزءاً مماثلاً مع جميع خواص الجزء المُزال. ولو أزلنا قطعة من عضلات الساعد بأعصابها وأوعيتها الدموية، لأنبتت الأجزاء الملاصقة لها ما يماثلها من العضلات والأعصاب والأوعية، لتسد الثغرة بكل دقة وإتقان، كما نلاحظ ذلك.

وهذه العملية ـ بطبيعة الحال ـ لم تكن بإرادة العقل، ولم تحصل بصورة عفوية ومن دون سبب من الأسباب. فلا بد إذن من القول بأن أجزاء الجسم الحية تبني عوض ما تهدم بصورة لا شعورية، وذلك بدافع الانطباعات التي حصلت عليها من الذريرة الرئيسية في الذرة الرئيسية في الخلية الرئيسية للكائن الحي.

ونؤكد قولنا؛ بأنه عمل لا شعوري استمراري، لعلمنا أن جميع أجزاء الجسم مرؤوسات للذريرة الأولى الرئيسية، وما لها أية إرادة مستقلة عنها.

ولو أن هذا الترميم بإرادة واعية من العقل أي الذريرة الرئيسية، لشغله عن الالتفات إلى مصالحه المتصلة بالواقع اتصالاً مستمراً. إلاّ أن بناء جميع أجزاء الجسم كانت في مبدئها من صنع العقل بصورة تدريجية وبإرادة واعية وبمساعدة الانتخاب الطبيعي. وبعد أن تم له البناء انطبعت فيه أسسه، وأخذ بالقيام بها عند الحاجة وبصورة لا شعورية.

وكما أن الذريرة الرئيسية للمولود تحمل الطبائع الجسمية الموروثة تحمل كذلك الطبائع النفسية الموروثة.

وهذا الاستعداد العقلي لا ينقص من عقل الوالد، ولكنه نتيجة تأثير عقل الوالد في عقل المولود. وبعبارة أخرى نتيجة تأثير الذريرة الرئيسية للوالد في الذريرة الرئيسية للمولود، وذلك بحكم مجاورتها لذريرة والدها قبل حدوث الانفصال. فمثلاً يعرف المولود البديهيات الأخلاقية التي يعرفها الوالد بكل سهولة. ولو لم يكن له ذلك الاستعداد لما عرفها، بينما لا يعرفها الحيوان الذي يخلو عقله من هذا الاستعداد.

ولا غرابة في هذه الانطباعات النفسية المتحققة بالتدريج في الذريرة الرئيسية، كما لا غرابة في الانطباعات الجسمية في هذه الذريرة مع عدم تحققها فيها قبل استقلالها عن مصدرها.

وإن سر تفاوت عقول الأشقاء مع أنهما من أب واحد وأم

واحدة، هو أن عقل كل منهما من ذريرة خاصة من ذريرات وخلايا الأبوين، ولم يكونا من ذريرة واحدة. حيث إن ذريرات الأبوين متفاوتة الدرجات العقلية، لقربها أو بعدها من الرئيسية.

وبما أن العقل لم يكن أكثر من ذريرة واحدة لبساطته، لهذا فإنه إما أن يكون ذكراً أم أنثى، أي إما أن يكون من ذريرات الحيوان المنوي الذكر أو الحيوان المنوي الأنثى. وذلك اعتماداً على أقوال علماء الأحياء؛ بأن السوائل المنوية هي التي تقرر جنس الجنين. لأن منها ما يحمل صبغيات أنثوية، ومنها ما يحمل صبغيات ذكرية.

وعليه فإن صفات الإنسان النفسية وملكاته العقلية داخل ذريرته الرئيسية التي هي كل عقله ونفسه، أما صفاته الجسمية الموروثة فإنها في داخل كل ذريرات وذرات وخلايا جسمه. غير أن كلاً منها تحمل الصفات الخاصة بها مع تضمنها الصفات الخاصة بما دونها. ولا تحمل صفات ما فوقها. لأن الأعلى تحمل صفات الأدنى وزيادة، وبهذه الزيادة استحقت رئاسة ما دونها.

وعلى هذا فعقل المولود لم يكن جزءاً من عقل والده، وإن يشبهه بعض الشبه، ولكنه ذريرة بسيطة من ذريرات جسمه العليا. لأن عقل الوالد ذريرة بسيطة غير قابلة للإنقسام بأي حال من الأحوال، كعقل ولده الذي هو كذلك ذريرة عقلية بسيطة غير قابلة للإنقسام.



الفصلُ الثاني عَشر

وحدة الوجود العقلية وعلاقة بعضها بالبعض الآخر

كثيرون هم الذين قالوا بوحدة الوجود. إلاّ أنهم جميعاً لم يوفقوا بينها وبين القول بوجود الذات الإلهية. لأن من يعتبر الله هو هذا الوجود بمادته وعقله، إذا لم يبرهن على وحدة العقول الجزئية في عقل عام، ووحدة العقل العام بالطبيعة في صورة من الصور، عندئذ لم يتميز مذهبه بشيء عن المذهب المادي الذي يوحّد بين العقل والمادة، على اعتبار أن العقل صفة من صفات المادة الكثيرة.

ولقد صدق «شوبنهور» حين قال؛ إن أصحاب وحدة الوجود لم يصنعوا شيئاً سوى أنهم أضافوا مرادفاً آخر لاسم الكون، فزادوا اللغة كلمة ولم يزيدوا العقل تفسيراً ولا الفلسفة مذهباً ولا الدين عقيدة.

ويرى الفيلسوف برونو (١٥٤٨- ١٦٠٠) أن الله هو الكون، وأن كل شيء في الوجود مرآة صافية ينعكس فيها الكون بعنصريه المادة والعقل، كما يعتقد أن الطبيعة كائن حي تتخلل الروح العامة كل جزء من أجزائه. وهذا قريب من وحدة

الوجود التي قال بها سبنوزا الذي اعتبر قوانين الطبيعة وأوامر الله الخالدة شيئاً واحداً. وأن كل الأشياء تنشأ من طبيعة الله اللانهائية، كما ينشأ من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث تساوي قائمتين، وأن هذا الكون المجسد من الله بمنزلة الجسر من قوانينه الرياضية والميكانيكية، التي بُني على أساسها. إذ القوانين هي جوهر الجسر وقوامه، إن زالت اندكّ الجسر على الأثر.

وهاتان النظريتان وإن اختلفتا في بعض التفاصيل متماثلتان في الجوهر، كل منهما تقول بوحدة العقل والمادة، وإن الله لم يكن بشيء غير هذا الكون بعقله ومادته.

إلاّ أننا نستغرب أن يجيزا لنفسيهما القول بوحدة العقل والمادة مع أنهما لم يقولا بعقلية المادة أو مادية العقل. كما نعجب من إدعائهما بأن عقل الله هو مجموعة العقول المنبثة في الكون مع يقينهما بأن العقل بسيط بحيث لا تمكن تجزئته، وإن العقول الجزئية المتباينة الاتجاهات والإمكانات لا تفكر على تناسق محكم، ليكون من مجموع تفكيرها تفكير العقل العام. لهذا فإن قولهما بأن عقل الله هو مجموعة عقول الأحياء المنتشرة في الكون لم يُبن على أساس مقبول.

وما هي الأعراض، أي الطبيعة التي يخلقها العقل المنبث فيها؟ فإن كانت من هذا العقل نفسه فهي عقلية، وهذا ما لم يقولا به، وإن كانت مادية فإنهما لو يوضحا كيفية خروج المادة من العقل مع تباين طبيعتهما، ولا كيفية تفاعل أحدهما بالآخر.

ومع هذا فنحن نوافقهما على قولهما بوحدة الوجود، إلا أننا نقول إنها وحدة عقلية واعية، أي أن كل ما في الوجود عقول متفاوتة الدرجات، ومن مجموعها يتكون العقل العام، كما يتكون العقل الجزئي من مجموعة أفكاره العقلية، التي هي عقول بسيطة.

فالذريرة العقلية ـ كما علمنا ـ عقل بسيط غاية البساطة، وكل من الذرات العقلية على اختلاف أنواعها مجموعة خاصة من هذه الذريرات العقلية، وكل من الأحياء الدنيا والعليا مجموعة معينة من الذرات. ومعنى هذا أن الطبيعة تتكون من مجموعة من العقول البسيطة المختلفة الدرجات، من الذريرة العقلية، إلى عقل الإنسان، إلى ما هو أرقى من عقل الإنسان إن وُجد أو يوجد.

والعقل العام يتعقل بمجموعة عقوله الجزئية، كما يتعقل العقل الجزئي بمجموعة أفكاره التي هي عقول في منتهى البساطة. وكل من العقول الجزئية تنظم إلى كل من ملكات العقل العام، كما تنظم كل فكرة من أفكار العقل الجزئي إلى ملكاته العقلية. لأننا لو تصورنا زوال جميع أفكار العقل العام لما بقي شيء يفكر به، وانعدام تفكيره معناه انعدامه، لأنه لم يكن أكثر من عقل مفكر بأفكاره، وكذلك العقل الجزئي لو زالت أفكاره ـ على فرض إمكان زوالها ـ لما بقي ما يفكر به، وبانعدام تفكيره انعدامه، لأنه لم يكن غير عقل مفكر.

إلاّ أن الفرق الجوهري بين العقل العام والعقل الجزئي، هو

أن العقل العام لم يفكر بغير محتويات عقله، لعدم وجود ما هو خارج نطاق هذه المحتويات. بينما العقل الجزئي لأنه جزء من الكون العقلي، أو بعبارة أخرى جزء من العقل العام فمجال تفكيره على نوعين، تفكير داخلي ذاتي، وتفكير واقعي خارجي، مع أنه وواقعه أجزاء من الطبيعة العقلية، أي العقل العام.

ومكانة العقول الجزئية المتطورة من العقل العام تشبه بعض الشبه مكانة عواطف العقل الجزئي في هذا العقل نفسه. فكما أن باستطاعة العواطف أن تتحرك وتعمل بحرية داخل العقل الذي يضُمّها، باستخدام بعض قوى أفكار هذا العقل، كذلك العقل الجزئي يتحرك داخل العقل العام باستخدامه بعض أفكار العقل العام التي حصل عليها باحتكاكه بها فأصبحت من أفكاره.

وكما أن العواطف تذوب أغلبها في العقل الجزئي عند ركودها بصورة مؤقتة فتزيده نشاطاً، كذلك العقل الجزئي يذوب بعضه أو أغلبه عند ركوده وركود عواطفه في العقل العام بصورة مؤقتة فتزيده نشاطاً.

إلاّ أن قلة عواطف العقل الجزئي ومحدوديتها تجعل تأثيرها على العقل الجزئي كبيراً، عكس العقل الجزئي الذي لا يزيد أو ينقص من العقل العام بنشاطه أو ركوده زيادة أو نقصاناً محسوساً.

وهناك فرق آخر بين العقل الجزئي والعقل العام، هو أن

العقل العام لعدم وجود ما هو خارج عنه ليقتبس منه أفكاراً جديدة فهو غير قابل للتطور، لأنه هو الطبيعة نفسها، وكل محتوياتها محتوياته الفكرية عينها ولهذا فالعقل العام لا يتعقّل ولا يعمل شيئاً خارج نطاق ذاته أي أفكاره، بعكس العقل الجزئي الذي هو في تطور مستمر بتعقله لحوادث الواقع، لأن كل ملاحظة من ملاحظاته للواقع تعطيه فكرة من الأفكار، أو جملة من الأفكار، يضمها إلى أفكاره السابقة. وكل فكرة تدخل عقله تنضم إلى كل من ملكاته العقلية فتزيده قوة وتطوراً.

وعليه فوحدة الوجود التي نعتنقها تجعل الوجود عقلاً عاماً شاملاً، يحتوي على كل شيء ولا شيء يحتويه، ويعلم بكل شيء ومقتدراً على كل شيء. لأن كل شيء فكرة من أفكاره، يتصرف بها تركيباً وتحليلاً كما يشاء ومتى شاء، كما يتصرف العقل الجزئي بأفكاره من دون أي عائق خارجي يعوقه.

بينما الوحدة التي قال بها اسبنوزا أو برونو أو ابن عربي وأستاذهم أفلوطين الأسكندراني وحدة مغلوطة، لأنهم يقولون بوحدة الطبيعة والعقول المنبثة فيها من دون أن يكوّنوا منها عقلاً عاماً مسيطراً على أجزائه. ولهذا فإن وحدتهم لم تتميّز بشيء ما عن عكسها، بالإضافة إلى أنها فرض بغير دليل.

وقريب مما ذهبنا إليه ما قاله جسوتاف رويس: إن الله ذات تتصل بكل ذات من هذه الموجودات.

إلاَّ أنه لم يعرفنا بكيفية هذا الاتصال، ولا بعلاقة الذات الجزئية بذات الله.

وأقرب من هذا إلى رأينا ما قاله (هصرل) «إن كل وجود هو وجود عقلي. وعلى ذلك فشيئيّة الأشياء ترجع إلى وجود نفس أخرى وراء النفس المدركة بالحس. وعلاقة النفس الحسيّة بالنفس المجردة أن الأولى إحدى الموضوعات الكثيرة التي تدركها الثانية، والنفس المجردة هي التي تكون كل موضوع من موضوعاتها بحسب ما فيها من الصور المطلقة»[1].

إلاّ أننا نعتقد أن هذا الروح الأعلى إن لم يكن عقلاً عاماً، وكل من النفوس الحسيّة والعقول المجردة أفكار عقلية في ذلك العقل العام، بحيث تكون هذه النفوس الحسية التي تتكون منها الطبيعة هي كل كيان العقل العام وكل وجوده، عندئذٍ لا بدّ وأن يبقى الإشكال قائماً، ولا مناص حين ذلك من أن نتساءل؛ وما هي حقيقة الروح الأعلى؟ وما هي علاقتها بالنفوس الحسية، وما هو مصدر كل منهما؟

والذي يحل هذا الإشكال ـ على ما أرى ـ هو القول بأن لا وجود للعقل العام بدون أفكاره التي هي كل مواضيع الواقع العقلية، وبضمنها العقول المتطورة، ولا وجود لمواضيع الواقع وبضمنها العقول المتطورة بدون العقل العام الذي يضمّها ويحركها والذي هو هي.

ولقد توصل بعض المتصوفة المسلمين إلى القول بوحدة

---

(١) أ. وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين ص ٩٦.

الوجود عن طريق الحدس. والذي أنجاهم من أخطاء الفلاسفة عدم تعرضهم للتفاصيل التي تحتاج إلى الكثير من الإحاطة والبراعة. كقول أحدهم:

تعدّد هذا الكون والكثرة التي
تراها خيال كالسراب فخلها
وما ثمّ إلاّ واحد جل ذكره
لنا يتجلى في المظاهر كلها

وأكبر ظني أن أغلب اللمحات الصوفية مستفادة من القرآن الكريم، من آياته ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ و ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ و ﴿إلا أنه بكل شيء محيط﴾.

وهذه الآيات التي تشير إلى وحدة الوجود لا يمكن تخطئتها لعدم تعرضها للتفاصيل، التي تتعارض بها أقوال العلماء والفلاسفة في كل عصر من العصور.

ومما يؤيّدنا من القرآن المجيد في إثبات وحدة الوجود مع إثبات الذات الإلهية الواعية، التي هي مجموعة الذوات الجزئية، ويعارض أولئك القائلين بالوحدة من دون إثبات هذه الذات قوله ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلاّ بما شاء﴾ لأن علمه تعالى بكل ما في الكون مع أنه هو الظاهر والباطن لدليل واضح على هذه الوحدة العقلية.

ومن عجائب الآيات القرآنية التي توافق وحدة الوجود مع

موافقتها لأحدث العلوم الطبيعية، هذه الآية الكريمة ﴿الله نور السموات والأرض﴾ ولقد أجمع علماء الطبيعة المعاصرون على أن الكون بقضه وقضيضه ذرات متنوعة تنحل جميعها إلى كهارب سالبة وموجبة ومحايدة، وهذه تنحل بدورها إلى ذريرات في منتهى البساطة بحيث لا تنحل إلى ما هو أصغر منها هي الفوتونات (الضوئيات) أي إلى النور. ومعنى هذا أن الكون لم يكن غير نور على نور ﴿يهدي الله لنوره من يشاء﴾.

مع العلم أن علاقة العقل العام بأجزائه، أي أفكاره، أي العقول الجزئية ـ سمها ما شئت ـ كعلاقة العقل الجزئي بأفكاره العقلية سواء بسواء.

فكما أن العقل الجزئي يركّب أفكاره بعضها مع بعض، أو يحللها متى شاء وكيفما شاء، كذلك العقل التام يتصرف بأفكاره هذا التصرّف.

والذريرات البسيطة أي الفوتونات التي تتركب منها الأجرام السماوية فهي من أفكار العقل العام البسيطة المركبة بعضها مع بعض حسب تصوره إياها. أما ظواهرها التي تبدو بها من ألوان وامتداد وحركة، فما هي إلاّ أفكار أفكاره، أي أنها أفكار الذريرات المركبة منها. ولولا الألوان والامتداد والحركة لما بقي للذريرات وجود، لأنها لم تكن سوى أفكارها التي هي كل وجودها.

فالامتداد في حقيقته من أفكار العام، ولا وجود له بدون

الحركة والألوان أي النور. وكذلك النور لا وجود له بدون الحركة والامتداد.

وهكذا القول في الحركة، تنعدم بدون النور والامتداد. ولهذا نعتقد أن الذريرة التي تتركب من هذه الأفكار الثلاث بسيطة، وذلك لاستحالة انقسامها إلى أجزائها التي هي أفكارها، ولعدم وجود كل من هذه الأجزاء بمفردها.

وعلى هذا فالامتداد الذي هو جزء من أفكار العقل العام، لم يكن امتداداً حقيقياً بالنسبة له، بل فكرياً صورياً، أما نحن فنراه امتداداً حقيقياً، لأنه خارج عقولنا لا داخلها، كما هو داخل العقل العام، والامتداد الحقيقي مناف للذات الإلهية المرنة، والتي تركب وتحلل أجزاءها بمجرد تصور هذا التركيب والتحليل.

وإن سبب شعورنا بصلابة الامتداد الواقعي، هو قوة تصور العقل العام، ولأنه خارج عقولنا لا داخلها. عكس تصور العقول الجزئية الضعيفة ذات الصور الباهتة، والتي لا تثبت على حال.

وعندما نلاحظ القمر مثلاً، تنطبع في عقولنا فكرة عنه حسب محيط إدراكنا. وهذه الفكرة التي تزيد جزئياً في تطور عقولنا، أو قل تزيد في كمية أفكارنا، تؤخذ من القمر نفسه. ولو لم تُؤخذ منه لما وُجد المصدر الذي يعطينا هذه الفكرة بألوانها وحركتها وامتدادها الصوري في عقولنا، كما هو صوري في العقل العام.

ودليلنا على هذا الاقتباس، هو لو أن جميع العقول الجزئية

بدون استثناء، بسيطها ومتطورها أحسّت بالقمر إحساساً واحداً وأخذ كل منها عنه فكرة، لما بقي للقمر من وجود، لانشغال جميع العقول الجزئية على مختلف درجاتها - والتي من مجموعها يتكون العقل العام - في الأفكار المقتبسة من القمر، كما يُذاب العقل العام في أفكاره التي هي أفكار العقول الجزئية على فرض إمكان استيقاظها واستقلالها جميعها عن العقل العام الذي يضمّها، والذي يتكون من مجموعها.

لأن العقل الجزئي يتعقل بقوى أفكاره الساكنة المذابة فيه، كما يُذاب فيها عند نشاطها الإجماعي - على فرض إمكان هذا الإجماع غير الممكن - وذلك مثلما يُذاب العقل في عواطفه عند نشاطها الموقت.

وكما أن القوة الفكرية للعقل الجزئي هي عقول أفكاره عينها، كذلك العقل العام لم يكن بشيء سوى أفكاره، أي العقول الجزئية على مختلف درجاتها.

ولكن هذا الإحساس الإجماعي بالقمر مستحيل على العقول الجزئية في وقت واحد، ولهذا فالعقول الغافلة عن القمر والبعيدة عنه أكثر من العقول التي تحس به أضعاف مضاعفة، بحيث يبقى أغلبه في العقل العام.

والعقول الجزئية تمتص من العقل العام أفكارها عند إحساسها بصورة موقتة، كما تمتص العواطف أفكارها من العقل الذي يضمّها عند نشاطها. وعند ارتخاء هذه العقول يمتص العقل العام أفكارها ليضمها إلى أفكاره مدة هذا الارتخاء.

والفكرة المقتبسة قد تكون من عدة ذريرات عقلية تندمج في عقل الكائن الحي، لأن للشيء الذي تدركه عدة أوجه، ولكل وجه صورته أو فكرته بعبارة أخرى.

ومع هذا فالذريرة الرئيسيّة، أي العقل لا يزداد حجمها مع كثرة أفكارها لأنها عديمة الحجم في الحقيقة. وذلك لاندماج هذه الأفكار فيها بعد انسحابها من العقل العام، أو من الطبيعة بعبارة أخرى اندماجاً عقلياً.

وإن الذريرة الرئيسية أي العقل وأفكاره المكتسبة من العالم الواقعي جميعها أفكار صرفة غير متحيزة.

ولأن العقول المنطوية ذريرات بسيطة فهي أفكار في العقل العام تعطيه أفكارها التي هي النور والحركة والامتداد، التي يتكون منها الوجود من دون أن تأخذ منه شيئاً لذوبانها فيه. ولهذا فالعقل العام في نشاط دائم، لا ينقصه إلاَّ النزر اليسير الذي لا يؤبه به من أفكار العقول المتطورة القليلة كل القلة بالنسبة إلى الذريرات العقلية المنطوية على نفسها.

حتى العقول المتطورة التي نالت بعض استقلالها في تفكيرها لا تستخدم في أكثر أوقاتها إلا اليسير من نشاطها العقلي. والبقية الباقية يمتصه العقل العام، كما يمتص العقل الجزئي قوى عواطفه عند سباتها.

وأفكار العقل الجزئي مأخوذة ـ كما علمنا ـ من العقل العام، وإن شئت فقل من الطبيعة، وتزداد شيئاً فشيئاً كلما كثرت إحساساته بالحقائق الطبيعية. إلاَّ أن العقل الجزئي ينسى

أغلب أفكاره في أغلب أوقاته، لتضاف إلى العقل العام بصورة موقتة.

ولو لم تكن أفكار العقول الجزئية مقتبسة من العقل العام لوجب علينا القول بتطور العقل العام عند تطور العقول الجزئية، التي تطورها تطوره عينه. بينما هذه العقول لم تكن خارج نطاقه لتقتبس أفكارها من مصدر آخر غير مصدره.

وعلى هذا نقول: إن تطور العقول لا يزيد ولا ينقص في الحقيقة من العقل العام شيئاً ما دامت منه وإليه. كما لا تنقص العواطف ولا تزيد في العقل الجزئي الذي يضمّها لأنها منه وإليه كذلك.

الفصلُ الثالث عشر

صفات العقل العام

«ليس كمثله شيء» هذه حقيقة لا شكّ فيها. لأن العقل الجزئي وإن كان جزءاً لا يتجزأ من العقل العام، إلاّ أنه لم يكن مثله، ولا مصغره. حيث إن العقل العام يتعقل أفكاره ومنها العقول الجزئية، ويتصرّف بها ولا يعرف شيئاً غيرها، لعدم وجود هذا الغير، بينما العقل الجزئي يتعقل أفكاره التي هي ذاته عينها، كما يتعقل ما يقابل هذه الذات من العالم الواقعي.

وإن العقل العام لا نهائي الأفكار، وغير قابل للتطور، بينما العقل الجزئي محدود الأفكار وفي تطور مستمر، بالإضافة إلى أن العقل العام غير مفتقر لغيره لعدم وجود هذا الغير، بينما العقل الجزئي لا وجود ولا تطور له بدون غيره الذي هو الواقع الذي يقابله، والذي هو العقل العام عينه.

والعقل العام له مطلق الحرية ولا شيء يعارضه، لأن كل شيء جزء منه ومفتقر إليه. أما العقل الجزئي لافتقاره إلى الواقع وصغر شأنه بالنسبة إلى ما هو مفتقر إليه، فهو لا يمتلك الحرية الكاملة، ولا يحصل كل شيء حسب إرادته.

ولكن العقل الجزئي يماثل العقل العام في أنه مجموعة ملكاته العقلية الخمس، التي هي كثرة في واحد، والتي لا غنى لاحداها عن أخواتها، ولا غنى لأخواتها عنها، ويشابهه في أن ملكاته أي عقله ما هو إلاّ مجموعة أفكاره المنصهرة في بوتقة واحدة.

وهنالك فرق آخر يجب أن لا ننساه؛ هو أن العقل الجزئي ذو عواطف كثيرة سلبية وإيجابية، بينما العقل العام ليس له مثل هذه العواطف الإيجابية والسلبية. لأن عواطف العقل الجزئي نتيجة اتصاله بالواقع الذي يوافقه حيناً ويخالفه أحياناً.

غير أن العقل العام ليس له مثل هذا الواقع الخارج عن ذاته، الذي يوافقه ويعارضه، ليكتسب منه العواطف. إلاّ أنه يريد ولا يريد. لأن إرادته إحدى أركان عقله، أي ملكاته الخمس، التي لا وجود له بدونها لأنهما شيء واحد. وعلى هذا فالعقل العام لا يحبّ ويكره كما نحب ونكره، ولا يحلم ويغضب، أو يُسرّ ويحزن، ولكنه يريد ولا يريد.

والإرادة والرفض يقومان مقام العواطف الإيجابية والسلبية. ولذلك فإرادته لم تكن عرضة للخطأ والتهور، كما هو المعروف عن العواطف. لأن العقل الجزئي عند هدوء عواطفه ـ على ضآلته وضعف إمكاناته ـ معروف بالاتزان والحكمة نسبياً، فكيف بالعقل العام الذي تحده الحدود، والذي هو كل العقول الجزئية من أدناها إلى أعلاها؟

وبطبيعة الحال إذا تنزّه العقل العام عن العواطف فهو متنزه

كذلك عن الغرائز على مختلف أنواعها. لأن الغرائز ـ كما علمنا في الفصل الثاني ـ حركات عضوية تمثيلية، تمثل كل منها نوع العاطفة التي أشغلت العقل، ولهذا فلا غريزة بلا عواطف.

وهنالك فرق آخر بين العقل العام والعقل الجزئي؛ هو أن العام لا يعرف الأعضاء الحسيّة، لأنه عقل خالص منطوٍ على أفكاره، وما له شيء غيرها. ولكن العقل الجزئي كما أنه يفكر بذاته، أي بعضه في بعض، فهو كذلك يفكر في غير ذاته، في الواقع الذي يحيط به، والذي يضطره على الحد من رغباته والتكيف حسب قوانينه.

فملكة إدراك العقل العام لا تخرج عن نطاق أفكاره إلى الخارج، لعدم وجود هذا النطاق، وعدم وجود ما هو خارج عنه، بعكس ملكة إدراك العقل الجزئي التي هي في تنقل مستمر بين أفكار العقل ومواضيع الواقع الخارجة عن نطاقه.

ولو لم يتفاعل العقل الجزئي بواقعه، واقتصر على أفكاره وحدها، لما احتاج إلى أعضائه الحسيّة، ولاستغنى عنها كل الاستغناء بملذاتها وآلامها.

وبما أن العقل العام لم يقابل واقعاً ما فهو في غنى عن الأعضاء الحسيّة، بل ولا حاجة له بها، وليس له شيء من ملذاتها وآلامها. ولذلك نوافق الآية الكريمة السالفة الذكر ﴿ليس كمثله شيء﴾ لأن كلاً من مواضيع الواقع لا تماثله بصورة من الصور، ولأنه مجموع هذه المواضيع ولا شيء

غيرها. كما أنه لم يشابه أي عقل من العقول الجزئية على اختلاف درجاتها، لأنه مجموع هذه العقول.

أما تشابه العقل الجزئي بالعقل العام في جزء يسير من صفاته فلا تجعله مثله، بل لكل منهما درجته وإمكاناته وصفاته الخاصة به. وعلى هذا نوافق أرسطو بقوله «إن الله يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها» غير أننا نختلف معه بقولنا: أن لا شيء في هذا الوجود لم يكن من ذاته وفي ذاته. بينما هو يعتقد أن الوجود غير الله، وبما أنه منصرف لذاته فإنه لا يعرف شيئاً عن هذا الوجود.

كما أن أرسطو يجرد الله أي العقل العام ـ كما نرغب أن نسميه ـ من الإرادة بقوله «إن الإرادة طلب والله كمال لا يطلب شيئاً دون ذاته» ولا أدري كيف يستقيم لله وجود بدون ملكة إرادته؟

فالذات العاقلة التي لا تريد لا تتحرك، لأن كل حركة من حركاتها نتيجة طلب إرادتها أو رفضها. وإن لم تتحرك لا تستطيع أن تحرك غيرها على فرض وجود هذا الغير. بل ولم يبق لها وجود، لأن إرادتها وبقية ملكاتها العقلية كل وجودها. وعلى فرض وجود ملكاتها بدون إرادتها المحركة، فعندئذٍ لم يبق مبرر ولا حاجة لوجود الملكات، لاستحالة قيامها بأي عمل من الأعمال بدون الإرادة.

وكذلك ينفي أرسطو عن الله علمه بالكليات والجزئيات، لأن العلم ـ حسب اعتقاده ـ من اختصاص العقول البشرية.

ولا أدري ماذا أبقى لله من الصفات والإمكانات إذا جرده من الإرادة والعلم؟

أما القرآن المجيد فقد أثبت لله إرادته وعلمه بكل شيء بصورة تتناسب مع كماله ولا نهائيته ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ ﴿الإله الخلق والأمر﴾ ﴿والله فعال لما يريد﴾ ﴿عالم الغيب والشهادة ولا يغرب عنه مثقال ذرة﴾ ﴿وسع كل شيء علماً﴾.

ولقد أصابت المعتزلة بقولها؛ إن وحدة الذات الإلهية لا تقبل التركيب، وإن الصفات الإلهية ليست بشيء غير ذاته، وإن تعددت فبآثارها لا بمصدرها، لأن مصدرها واحد لا يقبل التعدد. قالت إنه مريد وعالم، كما قالت إنه محب وحنون، مع أن الحب والحنان كالسرور والحزن من العواطف التي لا وجود لها إلاّ في العقول الجزئية المتفاعلة بمواضيع الواقع.

وبما أن الذات الإلهية هي كل مواضيع الواقع ولا شيء خارج عنها لتتفاعل به وتكتسب العواطف بهذا التفاعل، لهذا فهي ذات أي عقل خال من العواطف بنوعيها الإيجابية والسلبية، أي أنها عقل عام متكون من مجموعة ملكاته العقلية الخمس، وهذه الملكات هي مجموعة أفكاره.

والملكات العقلية ـ كما علمنا في الفصول المتقدمة ـ خمسة أقانيم في واحد، لا وجود لبعضها دون بعض، وكذلك الملكات لا وجود لها بدون أفكارها، ولا وجود لأفكارها بدونها، لأن كلاً منها ذائبة في الأخرى.

فالذات الإلهية عقل خالص عام مجرد من العواطف والغرائز. لم يكن محباً كما نحب إلاّ إذا اعتبرنا هذا الحب مجرد طلب إرادته، ولم يكن كارهاً كما نكره إلاّ إذا اعتبرنا هذه الكراهية رفض إرادته لشيء من الأشياء.

أما العواطف السلبية كالحقد والحزن وما شابه ذلك فلا وجود لها فيه. وذلك لعدم وجود ما يعارضه ليحد من قدرته فيغضبه أو يحزنه، وإن وقع شيء ما واعتبرناه في غير صالحنا كما نعتبره مكروهاً عنده، فقد وقع بإرادته، ولا بدّ وأن يكون في صالحنا كما نعتبره مكروهاً عنده، فقد وقع بإرادته، ولا بد وأن يكون في صالحنا من قريب أو بعيد، كما سنرى ذلك في الفصل القادم.

والملكات العقليّة الخمس، كما أنها كل كيان العقل الجزئي فإنها كل كيان العقل العام كذلك، لأننا لو تصورنا انعدام إرادته فحينئذٍ لا مندوحة لنا من تصور وقوف بقية ملكاته عن العمل، وانعدامها كل الانعدام؛ فلا استنتاج ولا ذاكرة ولا حافظة ولا إدراك. حيث إن عمل كل ملكة من هذه الملكات نتيجة نزوع الإرادة لعمل من الأعمال. ولا عمل للإرادة بدون أخواتها الملكات. وعند حركة الإرادة تنشط الاستنتاج، لتفاضل وتقارن بين أفكار العقل. وبدون الاستنتاج يطل عمل الإرادة، لعدم معرفتها بما تريد أو ترفض.

وكذلك ملكة الإدراك لازمة من لوازم تعقل العقل، ولولاها لبقيت الأفكار في طيات الحافظة بدون ظهور، ولا انتباه لها.

أما الذاكرة فإنها عارضة أفكار فحسب. ولولاها لما تنقل العقل من فكرة لفكرة حسب مقتضى الحال. وحافظته لم تكن سوى مستودع لأفكاره ولا غير.

مع العلم أن هذه الملكات يشتغلن في آن واحد، بدون تقديم أو تأخير. ولا استغناء للعقل في لحظة تعقله بدون إحداها. إلاَّ أن هنالك فرقاً مهماً بين ملكات العقل الجزئي وملكات العقل العام. فلعدم وجود واقع خارج نطاق العقل العام، فإن حافظته لا تحفظ غير أفكاره الخاصة التي لا تزيد، لعدم وجود مصدر لزيادتها، ولا تنقص لعدم وجود مجال لتفرقها وانفصالها عنه. عكس العقل الجزئي الذي يتطور شيئاً فشيئاً باكتسابه الأفكار الجديدة من العالم الواقعي، ليضيفها إلى أفكاره المحفوظة.

ولا يخفانا أن العقل العام لا يمكن أن يكون مخلوقاً. ولو كان كذلك لوجب أن يكون خالقه أعقل منه وأعم وأوسع. ولو لم يتصف خالقه بالعقلية لما خلع على مخلوقاته صفة العقلية «لأن فاقد الشيء لا يعطيه» وهذا العقل الأعم ـ على فرض وجوده ـ لا يتميز عن مخلوقه العام إلاَّ في السعة والعمومية وبعض الصفات الثانوية. وعند ذلك يصبح العقل العام عقلاً جزئياً كالعقول الجزئية، وإن كان متفوقاً عليها بدرجات كثيرة، إلاَّ أنها كثرة نهائية محدودة. ويكون العقل الأعم الذي احتملنا وجوده هو العقل العام السالف الذكر جماع عقول الكون والأحق بصفة الأعمية.

والعقل العام لا بد وأن يكون أزلياً لم يسبقه سابق. ولو سبقه شيء ما لكان هذا الشيء هو ذلك العقل الأعم الذي قلنا بعدم وجوده. ولو لم يكن أزلياً لاستحال أن يوجده العدم، لأن العدم ليس بذي وجود حتى يوجد غيره، ولاستحال أن يوجد ذاته بعد أن لم تكن موجودة، بالإضافة إلى عدم إمكان وجوده بدون مصدر عقلي. لأن أي عقل إن لم يكن أزلياً فلا بد وأن يصدر ويتطور من مصدر عقلي أزلي، لا من مادة خالية من العقل، كما أوضحنا هذا في الفصل السابق.

وهذا يؤدي بنا إلى الاعتراف بكماله كمالاً مطلقاً، وذلك لعدم إمكان زيادة كماله بتعاقب الأزمنة، لأن إمكان زيادة كماله في المستقبل لدليل على نقصه في الحاضر، ونقصه في الحاضر معناه أن ماضيه سلسلة طويلة من النقائص قديمها أنقص من حديثها، وأقدمها أنقص من قديمها. وهكذا حتى نصل إلى آخر حلقة من هذه السلسلة التي هي في منتهى النقص، بحيث لا يسبقها إلاّ العدم. وهذا ما لا يجوز كما علمنا آنفاً.

وإذا كان مجتراً لأفكاره التي لا تزيد ولا تنقص، فإنه لا يقبل التطور ولا النقص، ومن غير الممكن تصورنا لنقصه، وما باستطاعته هو أن يتصور هذا النقص لعدم وجوده، لأن علمه بنقصه معناه علمه بشيء ما ينقصه، ومعرفته بهذا الشيء هو وجوده به عينه وعدم نقصه إياه. لأن ما لم يكن موجودا فيه لا يمكن أن يتصوره ليشعر بحاجته إليه، ولأن ما يطلبه يتحقق بلحظة طلبه، وتحقيقه لم يكلفه أكثر من أن يتصوره ليوجده

في الحال بتركيبه من أكداس أفكاره المتنوعة ﴿إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾.

كما باستطاعة العقل الجزئي أن يتصور في مخيلته بناية لا وجود لها في الواقع ليوجدها في الحال في مخيلته بمجرد تخيلها، وذلك بتركيبها من أفكاره الخاصة.

وهناك دليل آخر على كماله المطلق؛ هو أن كل عقل جزئي مهما كانت عظمته يشعر بالنقص ليقينه بإمكان تطوره إلى ما لا نهاية له، باقتباسه من مصدره اللانهائي مواد تطوره. ولكن العقل العام الذي لا يقتبس من غيره، ولم يفتقر لغيره، ولم يتصور أنه يعجز عن إيجاد شيء ما، لا بدّ وأن يكون مطلق الكمال.

ومن آيات كماله قدرته الفائقة على عمل أي شيء مهما كان إلاّ إعدامه الشيء الموجود في اللاشيء، أو إيجاد شيء ما من لا شيء؛ لأن الأشياء الموجودة جميعها أفكار بسيطة أو مركبة منه وإليه، كما أنها عدة عقله الذي لا يتم له الوجود والتفكير بدونها.

وكما يعجز العقل الجزئي عن إعدام فكرة من أفكاره مهما حاول، كذلك العقل العام يستحيل عليه أن يعدم شيئاً ما، لأنه من أفكاره اللازمة لوجوده. وكل من أفكاره بضعة غير قابلة للانفصال عنه بأي حال من الأحوال.

وبما أن العقل العام لا يسعه أن يعدم بعضه، فكذلك لا يستطيع أن يعدم وجوده كله؛ لأن طلب إرادته العدم ـ على

فرض إمكانه - هو نفي عنها وعن بقية أخواتها الملكات العقلية. إذن فهو وجود مريد أبدي لا يقبل العدم. إلاّ إذا اعتبرنا هذا الإعدام لشيء ما معناه تبديل صيغته بصيغة أخرى، بحيث يصبح شيئاً آخر لا شبه له بأصله. ولكن هذا لا يُسمى إعداماً بل تغييراً وتحويلاً.

وكما يعجز العقل العام عن إعدام الشيء الموجود في اللاشيء، كذلك يستحيل عليه إيجاد الشيء من لا شيء. حيث إن مواد الشيء موجودة فيه كوجود المواد الفكرية في العقل الجزئي التي أنشأ منها البناية الخيالية بتخيله إياها.

وهذا العجز في صالح العقل العام أكثر من صالح نفيه عنه، بدليل أنه لا يعوزه شيء لم يكن موجوداً فيه، وإنه غير مفتقر لغيره لاستيراد أفكاره منه. ومن صالح كماله المطلق عجزه عن إعدام ذاته أو شيء منها، حتى لا تكون قابلة للعدم في أية وسيلة كانت.

خذ كل شيء في الوجود تره في تغير مستمر، فإذا نقص منه شيء فما هذا النقص إلاّ انتقال من مكان إلى مكان ومن حال إلى حال. والأشياء جميعها في تكتل وتحلل إلى ما لا نهاية، ولا يخرج عن نطاق هذا الكون أي شيء، ولا ينعدم مهما صغر حجمه وتضاءل شأنه.

وإرادة العقل العام لا بدّ وأنها تهدف إلى غاية ما، وبدون هذه الغاية تصبح إرادته وأعمال إرادته عبثاً لا طائل تحته. وغايته هي تطور أجزائه في معارج الكمال. مع العلم أن تطورها

لا يزيد ولا ينقص من كماله شيئاً، ما دام هذا التطور مقتبساً منه وإليه.

ولو كانت هذه الغاية تقصد زيادة كمال ذاته لكان ناقصاً. وهذا مستحيل، لعلمنا أن ما لم يكن فيه لا يطلبه لعدم علمه به وعدم حاجته إليه، بالإضافة إلى عدم إمكان وجود ما هو خارج عنه، لعدم وجود هذا الخارج. ولو كان للخارج وجود لتعارض هذان الوجودان و «ولو كان فيهما إلاّ الله لفسدتا، ولعلا بعضهم على بعض علواً كبيراً».

ولا نستطيع أن ندعي أن كل غايته تنحصر في تطوير العقول الجزئية وحدها، ومن الجائز أن هنالك نواحي أخرى لا علم لنا بها تتجه غايته إليها.

وقد يُقال؛ لماذا لا يبتغي ترقية أجزائه صفقة واحدة، ما دام أنه يتم له ما يريد في لحظة تصوره إيّاه؟ فنقول نعم، ولو تم ذلك لتطورت العقول الجزئية جميعها بلحظة واحدة. ولأصبحت عقولاً جزئية خالصة، أي بدون العواطف الإيجابية والسلبية، لعدم وجود العواطف بنوعيها في العقل العام. ولكنه يعلم أن تطورها التدريجي باحتكاكها بالعالم الواقعي يعطيها تلك العواطف التي بها تستطيع أن تستشعر السعادة والشقاء. وبعد وصولها إلى درجة عالية من التطور تضمر العواطف السلبية وتبقى العواطف الايجابية الخيرة المسعدة. ولولا السلبية لما عرفت قيمة الإيجابية، ولو تماثلت العقول في درجة تطورها، لأصبحت جميعها نسخة واحدة يغني أحدها عن البقية الباقية.

والعواطف لا تناسب كمال العقل العام، لأنها تحدّ من عقله لمقابلتها أياه، كما تقابل العقل الجزئي عواطفه، ولأنها تجعله عرضة للخطأ. ولا يجوز له الحصول على بعض العواطف لعدم وجود واقع يقابله كما يقابل العقل الجزئي واقعه. وقد قلنا في فصل سابق بأن العواطف نتيجة احتكاك العقل الجزئي بالواقع لما في الواقع مما ينفعه ويضره.

والغاية من تضارب العواطف في العقول التي تضمّها هي تغلب العدالة والحكمة والسعادة على الظلم والجهل والشقاء، بعد ترفع العقول عما يشينها ويقف حجر عثرة دون سعادتها واستقامتها.

والفرق بين أفكار العقل العام الأصلية وأفكاره الاستنتاجية غير الواقعية، هو أن للأولى ظواهر تبدو لنا بها في عالمنا الواقعي، بينما ليس للثانية مثل هذه الظواهر. والفرق الثاني هو أن الأولى متغيرة متحركة، بينما الثانية جامدة على وضع ذهني واحد لا تتعداه.

ولا نهائية كمال العقل العام معناه لانهائية أفكاره. ومفاد هذه اللانهائية هو عدم وجود فكرة خارجة عنه، لعدم وجود هذا الخارج.

لنبدأ بالألوان التي كل منها فكرة من أفكاره نجدها لا نهائية العدد، حتى ولو لم نختبرها جميعها. والمعروف عن الألوان أنها كلما ركّبت تركيباً جديدا مغايراً عن التراكيب التي اختبرناها تعطينا لوناً جديداً مختلفاً عن غيره، والتراكيب

الجديدة لا تعرف النفاد، ولا تنفد تبعاً لها ألوانها الجديدة اللانهائية العدد.

وهكذا الأشكال والحركات لانهائية التنوع كالألوان. ومن هذه الأقانيم الثلاثة يتكون الوجود الذي هو العقل العام، الذي تتمثل به كل معاني اللانهائية.

فمن المستحيل وجود مثلث من المثلثات يشابه غيره كل المشابهة، بحيث لا يختلف أحدهما عن الآخر في تركيب ذراته وعددها وأحجامها وأماكنها وأبعادها، وغير ذلك من الأمور ما يدخل في حسباننا وما لم يدخل. وهكذا المربعات والمستطيلات والمنحنيات والدوائر، وأمثال ذلك من الأشكال ما لا تقع تحت حصر، كل منها ظاهرة من ظواهر الكون، أي فكرة من أفكار العقل العام اللانهائي.

أما الأعداد اللانهائية فليست بذات وجود واقعي حقيقي، ولكنها مجرد اصطلاح لغوي وضعناه لنفهم به أنواع الكيفيات.

فالقلم الواحد لا يقابله شيء اسمه واحد، بل اصطلحنا على وضع هذه الصفة لنميز به القلم المفرد عن كميات الأقلام ذات الوحدات المختلفة. والقلمان الاثنان لم يقابلهما شيء اسمه اثنان، ولكن لنميز كميتهما عن الكميات الأخرى. وهكذا القول في بقية الأعداد، مجرد اصطلاح لغوي، وليست بذات وجود حقيقي، بدليل لو تصورنا زوال جميع الوحدات الكونية على مختلف أنواعها الموجودة والممكنة الوجود، لما كان باستطاعتنا أن نتصور وجود الأعداد بأية صورة من الصور.

وكذلك العلاقات جميعها مجرد اصطلاحات لغوية وضعناها للتفاهم، ولم يوجد في الكون يمين ويسار وفوق وتحت. لأن ما يكون يساراً بالنسبة لي قد يكون يميناً بالنسبة لك، وفوقاً بالنسبة لغيرنا، وتحتاً بالنسبة للآخرين.

ادعى «برتراندرسل» في كتابه مشاكل الفلسفة، قبل تطور فلسفته الأخير؛ أن العلاقات لم تكن أفكاراً فطرية في عقولنا، ولا أشياء واقعية، ولكنها ذات وجود مثالي مستقل عن عقولنا وعن واقعنا. حتى أحرف الجر مثل في وعلى لهما هذا الوجود المثالي الذي يشبه كل الشبه المثل الأفلاطونية.

وأغلب المثاليين يدعون بوجود العلاقات وجوداً مثالياً، وإن ادعاءهم هذا ينهار إذا علموا أن وجودها يتوقف على الأشياء الواقعية والعقول التي تريد أن تتعامل بها وتعبر عنها.

ووحدة الكون لا تتوقف على وجود العلاقات لتربط بين أجزائها، ولكن هذه الوحدة مترابطة ترابطاً عقلياً في غنى عن العلاقات.

والعلاقات جميعها كالأعداد عبارات اصطلاحية للتعبير عن الأشياء الواقعية وحالاتها وأنواعها وكمياتها، وليست بشيء ذاتي ضروري لوجود غيره كما يدعي البعض.

فالعالم وحدة عقلية، لا انفكاك لبعضه عن بعض، لانهائي الامتداد، بحيث لا يمكن تصور ما وراءه، أو القول في محدوديته.

إدعى انشتين في نظريته النسبية أول الأمر، بأن العالم كرة

الكرات، مليئة بالأجرام الكبيرة والصغيرة، ولا شيء وراءها. أي أن الكرة الكونية ذات حدود من الممكن قياسها ووزنها. ولكنه بعد تطور نظريته عدل عن هذا، وقال بإمكان وجود عوالم أي كرات كونية لا علم لنا بإعدادها وطبيعتها وأحجامها. وقال «إن كوناً ممتداً ككوننا ليس من الضروري أن يكون نهائياً».

وهذا يفسح المجال للإعتقاد في لا نهائية الكون، أي في لا نهائية العقل العام بعبارة أخرى. والقول في محدوديته لا يتناسب مع القول في لا نهائية أفكاره التي لاحظناها في لا نهائية الأشكال والألوان التي هي من أفكاره العقلية. هذه الأفكار اللواتي لا وجود لها بدون الحركة الإرادية.

فظواهر الكون العقلي ما هي إلاّ هذا الثالوث المتوحد؛ الحركة والألوان والأشكال الممتدة. وكذلك ظواهر أفكار العقل الجزئي، التي هي كونه العقلي الجزئي، ما هي إلاّ هذا الثالوث نفسه.

وإن وحدة الأشكال والألوان والحركة تقرها الفيزياء الحديثة، حتى أنها اعتبرت المادة ذات الأشكال والألوان لا انفكاك لها عن الحركة، والحركة لا وجود لها بدون المادة.

ومن هنا قالوا بوحدة الزمان والمكان «ولا شكّ أن مذهب اينشتين في الزمان والمكان كان له أثر كبير في وقوع هذا الخاطر في روع الفيلسوف (صموئيل الأسكندر) ولكن الأثر الأكبر لا شك يرجع إلى مباحث العلوم الطبيعية في الحرارة

والكهرباء، ولا سيما المباحث التي قررت أن ذرات المادة تتحول إلى إشعاع، فإذا كان الإشعاع هو أصل المادة، وإنه مجرد حركة. فلا جرم يخطر للفيلسوف أن حدوث الحركة في الفضاء هو أصل المادة في صورتها الأولى. لأن الزمان هو الحركة، ووقوع الحركة هو اتصالها بالمكان.

فإذا حدثت الحركة فذلك اتصال الزمان والمكان، وإذا وُجدت الحركة وُجد الإشعاع وتسلسلت الأشياء المادية من الإشعاع»[٢]. إلاَّ أننا لا نعتقد بأن الحركة أصل المادة، ولا المادة أصل الحركة، ولكنهما شيء واحد كما قال اينشتين وتجيتز، وهما من أساطين العلوم الطبيعية الحديثة. وكذلك إن قول هذين العالمين لا يمكن تصوره وقبوله بدون القول في عقلية الكون ووحدة هذه العقلية في عقل عام.

وإذا آمنا في هذا العقل العام فلا محيص لنا عن الإيمان في لانهائيته. وهذا ما لا دليل للعلوم الطبيعيّة على موافقته أو مخالفته.

وبعد هذا لا نرانا بحاجة إلى إطالة الحديث عن الزمان والمكان بعد أن توحدا، لا سيما لمن يعتقد بعقلية الكون واصطلاحية العلاقات، ومنها علاقتا الزمان والمكان.

فالزمان والمكان اصطلاحان تعبيريان لا معنى لهما بدون حقائق الكون المتحركة والعقول التي تحسها وتحصي

---

(١) العقاد: الله ص ٢٥١.

حركاتها، كما يؤيدنا على هذا اينشتين بقوله «لقد كان الناس يزعمون من قبل أنه إذا اختفت جميع الأشياء من العالم فإن الزمان والمكان يظلان رغم ذلك قائمين. ولكن إذا نُظر إلى الأمر من زاوية النظرية النسبية، فالزمان والمكان يختفيان عندئذٍ هما والأشياء معاً».

وقريب من هذا ما قاله أرسطو؛ بأن الزمان هو مقياس الحركة، فهو يعتمد في وجوده على الحركة (التغير) ويقيس ما تقدم منها وما تأخر. وإذا لم تكن في العالم حركة لم يكن زمن، وكما يعتمد الزمن في وجوده على حساب الحركة يعتمد أيضاً على العقل الذي يقيس، فإذا لم يوجد عقل يحس الحركة لم يوجد زمن...

وإذا كانت حقائق الواقع عقلية هي نفس الكون العقلي، أي العقل العام، والمكان والزمان لم يكونا سوى الحقائق وحركاتها المحصيّة، فالمكان والزمان المجردان عن هذا الكون لم يكونا من أفكار العقل العام. ولو كانا كذلك لكان لهما وجود واقعي كبقية الموجودات الواقعية، ولعدلنا عن قولنا بأنهما اصطلاحان تعبيريان.

والعقل العام لا يعرف غير أشياء متحركة والعقول لا تعرف سوى أشياء متحركة ولا غير. لأن هذه العقول هي التي وضعت كلمة زمان للحركة، كما وضعت كلمة مكان للأشياء الممتدة للتفاهم بهما: وبما أن العقل العام لا حاجة له بهذا التفاهم فهو كذلك لا حاجة له باصطلاحي المكان والزمان، إلاّ أنه يعرفهما معرفة استنتاجية.

وعلى هذا تصبح الحركة عقلية، لأنها إحدى الدعائم الهامة لوجود الأشياء الواقعية بالنسبة لنا، والعقلية بالنسبة إلى العقل العام لكونها أجزاءاً لا تتجزأ عنها، ولأنها عين إرادة العقل العام التي لا تخلو منها فكرة من أفكاره.

ولقد أوضحنا في الفصل السابع؛ أن كل واقعي ينحل إلى حقائق كهربائية، وهذه تنحل إلى فوتونات أو ما هو أصغر من الفوتونات المتناهية في الصغر، التي لا تنحل إلى ما دونها. وإنها لم تكن سوى حركة ونور وامتداد. وإن هذه الصفات الثلاث لا وجود لإحداها بدون اختيها. والكون العقلي، أي العقل العام لم يبدُ لنا بغير هذه الصفات الظواهرية الثلاث.

وإذا كان العقل العام يتحرك بملكة إرادته، وهو هذا الكون العقلي فمعنى ذلك أن حركة هذا الكون هي نفس إرادة العقل العام. وبما أنه لا إرادة له بلا استنتاج فملكة استنتاجه هي القوانين الطبيعية المتناسقة ذات المعلولات التي تلي عللها باضطراد، كما تلي النتائج مقدماتها المنطقية.

وكذلك لا إرادة واستنتاج له بدون بقية ملكاته الخمس، وهي الإدراك والحافظة والذاكرة. أما حافظته فلم تكن بشيء غير إضمامة حقائق الكون العقلية اللانهائية. وأرى أن ملكة إدراكه بمثابة الأنوار الكشافة التي توضح الأشياء للعيان، كما توضح ملكة إدراكنا أفكارنا. وإن ذاكرته هي الأداة الوحيدة لعرض أفكاره عليه، بحيث تجعلها ماثلة أمامه حينما يشاء.

ولا يفوتنا أن الأفكار لانضمامها لكل من الملكات العقلية

فهي وهذه الملكات شيء واحد في الحقيقة. فالحافظة لم تكن في حقيقتها غير ما استوعبته من الأفكار، والإرادة لم تكن غير ما أرادته، وكذلك بقية الملكات. ولو لم يكن ذلك كذلك لأصبحت الحافظة شيئاً غير محفوظاتها، والاستنتاج شيئاً غير ما استنتجتها، وعندئذ يصعب علينا تصور كيفية تطور هذه الملكات على قدر الأفكار التي تحصل عليها، واستحال كذلك تصور وحدة الملكات والأفكار هذه الوحدة التي يؤيدها علمنا باستحالة وجود إحداهما بدون الأخرى.

وبما أن العقل العام لم تقابله عواطف لتمتصّ أفكاره مؤقتاً كما تقابل عقولنا عواطفنا لتمتص أفكارها عند تغلبها، لهذا فهو في انتباه تام، وأفكاره في حضور دائم لديه، إلاَّ ما تمتصه العقول الجزئية منه، لتكون بالنسبة إليه كعواطفنا بالنسبة إلى عقولنا. غير أن عقولنا لقلتها ومحدوديتها فهي لا تأخذ منه إلاَّ النزر القليل من أفكاره أخذاً مؤقتاً مدة انتباهها أو انتباه عواطفها، بحيث لم تؤثر به التأثير المحسوس.

والامتداد الصوري لكل شيء من الأشياء هو مجموع امتداد ذريراته العقلية. وهذا الامتداد الصوري العقلي يجعل ذريرات الكون وحدة حقيقية، وإن بدا بعضها منفصلاً عن بعض.

وكذلك الانفصال الصوري لملكات العقل بعضها عن بعض مع أنها وحدة حقيقية، وكالانفصال الصوري للأفكار مع أنها لا انفصال لبعضها عن بعض. كما لا انفصال لحقائق الكون إحداها عن الأخرى، ليتكوّن منها العقل العام الواحد في حقيقته وإن بدا بمختلف الأشكال والألوان.

ولو لم تكن ملكات العقل العام هي صفات الأشياء الواقعية عينها لأصبحت الحركة شيئاً من هذه الأشياء التي لا يستحيل علينا تصور فقدانها، مع أن لا وجود للكون والعقل العام بدونها. ولكننا نشاهدها لازمة من لوازم الكون الذي لا وجود له بدونها، كما يؤيدنا على ذلك علماء الطبيعة.

وكذلك القول في الامتداد ـ وإن كان صورياً في حقيقته ـ لا يمكن تصور الوجود بدونه ولا بدون النور اللذين يصوران الأشياء ويجعلانها مدركة بالحواس والذهن.

فلو لم نتصور حركة أفكارنا الأصلية، ولا امتدادها الصوري، ولا ألوانها لما بقي لهذه الأفكار من وجود في عقولنا مع استحالة تصورها.

والعقل الجزئي على جزئيته وصغر شأنه بالنسبة إلى العقل العام، لا يسعه أن يتصور حدوداً لعالمه الفكري، فكيف بالعقل العام الذي هو مجموع عقول الكون صغيرها وكبيرها، إذن لا بد من أن تكون أفكاره لا نهائية الامتداد، بدرجة لا يمكن أن تتصورها عقولنا. وعلى هذا نقول بلا نهائية الكون ما دام الكون هو العقل العام.

ولو فرضنا جدلاً باستطاعة تصور حدود أفكاره، أي عقله، أي الكون ـ سمّه ما شئت ـ فلا بد وأنه يتجاوز هذه الحدود، لعدم وجود ما يحد امتداد عقله. ولهذا فلا حدود لهذا الكون، ولا وجود لما ورائها. لأن مجرد تصور العقل العام هذه الحدود وما وراءها تصبحان بضعة من أفكاره، ومن ثم تضافان إليه، ويصيران جزءاً منه، أي من الكون اللانهائي.

وبطبيعة الحال إن العقل العام اللانهائي السعة لا بد وأن يكون مطلق الكمال، ومطلق الكمال معناه مطلق الإمكانات العقلية، بحيث يستحيل علينا تصور حدود هذه الإمكانات. كما يستحيل على الجزئي المحدود أن يحد اللانهائي غير المحدود.

أمّا متى ابتدأ تطور العقول الجزئية، وإلى أية مرحلة أو غاية سيصل تطورها؟ فهذا ما لا علم لنا به كذلك، لعدم إحاطة العقل الجزئي بكل محتويات الكون، وكل ما كان منها وما سيكون.

ولقد أبدع معهد «دلفي» بقوله لسقراط «اعرف نفسك» وأبدع من هذا قول النبي محمد عليه السلام «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وقريب من هذين القولين فلسفة الإمام علي التي أوجزها بهذا القول البليغ «رحم الله امرءاً عرف نفسه فاستعد لرمسه، وعرف من أين وفي أين وإلى أين». ولقد أجاد الإمام بتقديم الإشارة إلى ضرورة معرفة المرء نفسه على ما عداها من العلوم الميتافيزيقية، لأنها ـ كما نعتقد ـ شرط ضروري لمعرفة العلوم، وبدونها تُغلق جميع أبواب المعرفة صغيرها وكبيرها أمام الباحثين.



الفصلُ الرابع عشر

الاختيار والجبر والخير والشر

إن أهم الأسباب التي دعت الفلاسفة والعلماء إلى هذا الاختلاف المزمن في مشكلة الاختيار والجبر هو عدم تعريفهم العقل تعريفاً صحيحاً، وعدم تحديدهم علاقة العقل بعواطفه وغرائزه، وما يتبع ذلك من الأمور النفسية والميتافيزيقية. لأن كل فلسفة لم تبدأ بفلسفة النفس فهي فلسفة باطلة لم تبنَ على أساس.

ولقد قلنا في الفصل الأول من هذا الكتاب؛ إن فلسفة النفس هي المفتاح الوحيد لحل مسائل المعرفة، والمعرفة هي الأساس المتين لبناء فلسفة الوجود. لأنه كيف يمكننا معرفة الشيء المعروف قبل معرفة العقل العارف؟

وبما أن الاختيار والجبر والخير والشر لها صلة متينة بالنفس كصلتها بالطبيعة وما وراء الطبيعة، لهذا كله لا غنى لنا عند طلب معرفتها من الاستعانة بالنفس وما يتصل بالنفس من قريب أو بعيد.

وعلمنا في الفصول المتقدمة؛ أن العقل في مبدئه لم يكن أكثر أو أقل من ملكاته الخمس، الإرادة والاستنتاج والحافظة والإدراك والذاكرة.

أما عواطفه وغرائزه وعاداته ـ وهي ما نسميه بالنفس أو الصفات النفسية ـ فهي نتيجة احتكاك العقل بمواضيع الواقع، ولم تكن أصيلة فيه كأصالة كل ملكاته العقلية.

وبما أن عقل الإنسان هو كل ذاته وسبب وجود نفسه، فإنه كائن حي بهذا العقل، ولولاه لما كان إنساناً ولما اتصف بإحدى صفاته النفسية، لهذا فإنه حر بقدر اتباعه أوامر عقله، ومجبر بقدر انقياده لنفسه المقابلة لعقله.

والقول بأن الإنسان مجبر بطبيعة ملكاته العقلية مغالطة، سببها عدم تحديد طبيعة عقل الإنسان التي هي الملكات العقلية عينها. أما ذاته فلم تكن بأقل أو أكثر من عقله، بل هما اسمان لمسمى واحد، فعلمنا بعدم وجود أحدهما بدون الآخر.

ولو كان عقله غير ذاته لجاز لنا القول بأن ذاته مسيرة بذاتها وهكذا إلى ما لا نهاية. أما إذا كانت ذاته كل عقله فلا بد لنا عندئذ من القول بأن أوامر عقله هي أوامر ذاته ولا غير.

غير أن صفاته النفسية (العواطف والغرائز والعادات) عوارض لاحقة بعقله ومتطفلة عليه، بدليل إمكان استغناء العقل عن صفاته النفسية مع احتفاظه بوجوده، بينما الصفات النفسية لا وجود لها بدون العقل الذي أوجدها بعد احتكاكه بعالم الواقع، لأنها متحركة وقائمة بملكات العقل الذي أوجدها.

فإذا طلبتُ شيئاً دون غيره بناء على أفضليته التي عرفتها بواسطة الاستنتاج العقلي من دون تدخل الصفات النفسية وخصوصاً العواطف فأنا حر كل الحرية في هذا الاختيار. لأن

التي طلبت هذا الشيء دون غيره هي ملكة إرادتي بمساعدة ملكة الاستنتاج وبقية الملكات. والملكات ـ كما علمنا ـ هي عقلي وذاتي وانيتي التي لم أكن إنساناً حياً بدونها.

وإذا عارضت عقلي إحدى عواطفي السلبية أو الإيجابية فأنا مجبر على قدر هذه المعارضة، لأن عواطفي وإن كانت مشتركة مع عقلي بأفكار واحدة إلاّ أنها غيره لمقابلتها إياه.

ولقد أحسنت صنعاً دور القضاء بعدم تجريم المجنون عند اقترافه جريمته، لأن إرادته العقلية المختارة الحرة لا دخل لها بهذه الجريمة. والمسؤول الوحيد هو بعض أو إحدى عواطفه المتغلبة على عقله المريض، التي تخدع العقل وتوهمه بغير الحقيقة. والصفات النفسية هذه غير إرادة العقل مناط الثواب والعقاب.

وهكذا الحيوان الذي تغلبت عواطفه وغرائزه وعاداته غير مسؤول، لأن عقله قد ضعف عن الاحتفاظ بقوته تجاه هجمات عواطفه المتكررة فنام كل النوم.

فعقل الحيوان موجود فيه كوجود عقل المجنون في المجنون، غير أنهما في تمام الضعف تجاه سطوة عواطفهما وغرائزهما عليهما.

ولو كان العقل وافداً على الذات كوفود الصفات النفسية ـ كما يقول البعض ـ لكان الحق مع القائلين بالجبر المطلق. ولكن هذا القول يجعل الذات شيئاً لا يتصف بأية صفة من الصفات العقلية والنفسية، لأننا إذا جردناها عن الملكات

العقلية الخمس، وعن الصفات النفسية التي هي العواطف والغرائز والعادات لم يبق فيها ما يؤكد وجودها، ويصبح وجودها اسماً بدون مسمى.

وكذلك لو وافقنا الماديين بقولهم إن العقل صفة من صفات المادة، لما تخطينا القول في الجبرية المطلقة. ولكن العقل الجزئي جزء لا يتجزأ عن العقل العام الأزلي الأبدي، كما علمنا في الفصول المتقدمة. وإنه وإن كان من العقل العام وإليه، إلاّ أنه ذو كيان متميز بعض الشيء عن بقية العقول الجزئية التي يتكون منها العقل العام. وذلك كتميز كل من أفكار العقل الجزئي عن بعضها وإن كان العقل الجزئي يتكون من مجموعها. وكتميز العواطف عن العقل واستقلالها النسبي عنه مع أنها منه وإليه.

وما دام العقل هو وطبيعته وذاته شيئاً واحداً فهو حر بما يريد لعدم وجود ما يعارضه من طبيعته أو ذاته. ولو كانتا غير العقل لأصبحتا شيئاً آخر مقابلاً له بالإضافة إلى ما تقابله من الصفات النفسية، وهذا ما لا يتصوره العقل وما لم نلاحظه بالاختبار.

أما الأفكار المحايدة فهي لا تغير من طبيعة العقل شيئاً سوى أنها تزيد في قوته العقلية شيئاً فشيئاً، غير أنها من جانب آخر تنضم كل منها إلى إحدى العواطف المناسبة لها، لعلمنا أن الملكات العقلية والعواطف مشتركات بأفكار واحدة.

ولو كانت الأفكار الوافدة على الملكات العقلية تطبعها

بطابعها الخاص لوجدنا أن ملكات زيد العقلية مختلفة عن ملكات عمرو كيفاً ولو اختلافاً جزئياً، لعدم تشابه أفكار الناس تشابهاً تاماً. والذي نلاحظه، ويقرنا عليه الجميع؛ أن الملكات العقلية متشابهة عند كل الناس مع اختلاف أفكارهم تشابهاً في الكيف وإن اختلفت في الدرجة. وعلى هذا نؤكد أن الأفكار لا تغيّر من طبيعة الملكات العقلية وإن كانت تغير من الصفات النفسية تغييراً ملحوظاً.

وما دام العقل غير متأثر بطبيعة الأفكار فهو غير مجبر على قبول بعضها أو رفضه، وإنه حر كل الحرية. وإن وجدنا ما يعارضه فهو الصفات النفسية. بعكس ما يقول سبنوزا «فليس العقل إرادة مطلقة حرة، ولكنه حينما يريد هذا الشيء أو ذاك مسير بسبب، وهذا السبب يسيره سبب آخر، وهذا يسيره ثالث، وهكذا إلى ما لا نهاية»[1].

فما هذا السبب الذي يسيّر إرادة العقل؟ إن كان يقصد به العواطف فنحن نوافقه بعض الشيء، لأن العواطف مقابلة للعقل ومعارضة له، لا سيما السلبية منها، إلاّ أنها ليست متغلبة عليه في كل وقت لتعدم حريته كل العدم. ولكنها ساعة نشاطها وتغلبها تسيّره حسب أهوائها، وعند نشاطه وتغلبه عليها فإنه يستوحي طبيعته الاستنتاجية ليسير على هديها. وبعبارة أخرى يستوحي ذاته. لأن الملكات واحدة في حقيقتها وإن تعددت

---

(١) قصة الفلسفة الحديثة: ص ١٥٨.

في الظاهر، هي العقل وذات العقل ولا شيء سواه. وعندما يستوحي العقل ذاته لا يتأثر بعواطفه السلبية إلاّ في لحظات ضعفه، أما عواطفه الإيجابية فهو يختار منها ما تناسبه ولا يقف أمامها موقف المعاند دائماً كوقوفه ومعارضته لعواطفه السلبية في كل وقت. ومعنى هذا أن الإنسان حرّ ما دام يستوحي عقله، ومجبر بقدر انقياده لعواطفه.

أما أفكار العقل المحفوظة في حافظته فهي محايدة لا ترفض ولا تريد، ولكنها صورة فكرية تفيد العقل عند استنتاجاته بمقارنة الشيء الواقعي بالفكرة أو الأفكار المحفوظة عنه. وعندئذٍ يختار ما يختار حسب تقديراته الخاصة. وقد يخطىء وقد يصيب الهدف بهذا الاختيار، لأن العقل الجزئي الناقص ليس معصوماً عن الخطأ. وكثرة أخطائه دليل على فجاجته وليست مفروضة عليه. كما قد يكون الخطأ من تضليل الصفات النفسية بإندساسها الخفي فتوهمه بأوهامها.

وإن كنا نتفق مع برجسون في الحرية، إلاّ أنه لم يحدد مقدار هذه الحرية ولا نوعها كقوله «إن العقل بطبيعته حر، بمعنى أن له القدرة على الفعل، فليست أفعاله إذن آلية، والتسليم بأن ماضينا له أثر في حاضرنا لا يمنع القول بحريتنا العقلية أو باختيارنا. فإن الحرية معناها القدرة على التعبير عن النفس»[1].

(١) فلسفة المعاصرين والمحدثين: ص ١٠١.

وهذا الاختيار على ما أرى لا يسنده دليل قبل تعريف العقل، والتمييز بينه وبين الصفات النفسية. لأن القول في أن ماضينا له أثر في حاضرنا لا يعرّف العقل قبل هذا الماضي ولا بعده، وربما يوهمنا بأن ماضينا كل حاضرنا وصانع عقولنا، وعندئذٍ نقع في الجبرية.

ولا ننكر أن ماضينا موجد عواطفنا وغرائزنا وعاداتنا عدا عقولنا. لأن هذه الصفات النفسية غير العقل الذي لا تتغير طبيعة ملكاته بالرغم من إطراد تطوره بتكاثر أفكاره التي حصل عليها في الماضي، ويحصل على أمثالها في المستقبل.

وحيث إن العقل العام عقل خالص، أي خالٍ من الصفات النفسية، فإنه حر كل الحرية، لعدم وجود غيره ليحد من حريته، ولعدم حصوله على العواطف التي تقابله وتعارضه، ولا على العادات أو التقاليد التي قد توهمه.

ولو تجرد العقل الجزئي من صفاته النفسية هذا التجرد، لما وجدنا ما يقابله ويفرض علي إرادته.

والقول في أن العقل الجزئي مجبر على السير وفق طبيعته وهم، لأنه هذه الطبيعة العقلية عينها، كما لا فرق بين العقل العام وطبيعة عقله. ولو كانت طبيعته غيره لاحتاجت إلى طبيعة أخرى تسيّرها، ولافتقرت الثانية إلى ثالثة، وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا خلاف المعقول، لعدم وقوفنا عند الطبيعة النهائية التي هي سبب حركة غيرها وحركة ذاتها.

وإن أفكار العقل العام لا تقدم ولا تؤخر من استنتاجاته

العقلية، لأنها أفكار محايدة. وفائدتها الهامة بالنسبة إليه هي مقارنة بعضها ببعض، كما يقارن العقل الجزئي بين الشيء الواقعي والأفكار المحفوظة عنه وعن أمثاله، ليعرف ما يفيد وما لا يفيد. وأما أفكاره العاقلة المتطورة والتي هي العقول الجزئية على مختلف درجاتها فإنها حرة بقدر استقلالها أو سيطرتها على عواطفها.

إلاّ إذا شاءت إرادة العقل العام بالتدخل في بعض شؤون العقول الجزئية ـ لحكمة ارتآها ـ فعند ذلك يحد من حريتها موقتاً بمقدار هذا التدخل، بتوجيهها توجيهاً نافعاً لها عاجلاً أم آجلاً.

ولو أمكن تطور بعض أفكار العقل الجزئي داخل العقل الجزئي نفسه، لأخذت حريتها الكاملة، إلاّ إذا تدخل هذا العقل في أمور بعضها فعندئذٍ يحدّ من حريتها بقدر هذا التدخل.

ولكن أفكار العقل الجزئي لبساطتها فهي غير قابلة للتطور والحرية كما أوضحنا هذا في الفصل الثامن.

وإن العقل العام يتدخل في شؤوننا متى شاء كما تتدخل عقولنا بأفكارنا تدخلاً استثنائياً مع الفارق الذي أوضحناه آنفاً، ألا وهو أننا عقول مفكرة ومتحركة فيه، بينما أفكارنا عقول فينا ساكنة، لبساطتها وانطوائها على نفسها.

غير أن العقل العام لا يريد بتدخله سوى خيرنا ولا غير، لأنه عقل خالص خالٍ من العواطف السلبية الشريرة، كما أنه

لم يحتو على العواطف الإيجابية التي قد تضل صاحبها بطلبها خيراً ما قد يؤدي إلى شر غير مرتقب في آخر المطاف.

وبما أنه عقل عام في منتهى الكمال فهو لا يخطىء هدف الخير في تقديراته الاستنتاجية، كما أنه لا يريد الشر لخلوه من دواعي الشر، ولهذا نعتقد أن ما يصيبنا من خير فمن إرادة عقولنا. وعواطفنا الإيجابية التي حصلت على موافقة عقولنا، وإذا ضلت عقولنا طريق الخير وانحرفت نحو الشر مع تغلبها على عواطفها، فسبب ذلك توهمها وسوء تقديرها. وقد يفيدها الخطأ لتتجنب الوقوع فيه وفي أمثاله مرة ثانية.

وإن ما يصيبنا من شر فمن عواطفنا السلبية الشريرة، وإن لم يكن ذلك كذلك فمن سوء تقدير عقولنا. أما تدخل العقل العام فاستثناء لا يحصل في كل وقت لقوله تعالى ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ أي أن الله أعطى الإنسان العقل الهادي إلى سواء السبيل، وله أن يتبع استنتاج عقله، أو ما يوافق عقله من العواطف الإيجابية ليوصله إلى الخير، أو يتبع عواطفه السلبية التي تؤدي به إلى الشر الذي هو الكفر بنعمة العقل.

ويؤكد العالم، أي الله تعالى براءته من عمل الشر بقوله ﴿وما يظلم ربك أحداً﴾.

وإذا ما تدخل في شؤون إنسان ما فلا بد وأنه يقصد الخير الخالص وإن بدا تدخله بمظهر الشر أحياناً. وذلك لتنزهه تعالى عن العواطف السلبية التي لا تريد إلاّ الشر، ولا تؤدي إلاّ إلى

الشر ﴿ويضل الله الظالمين ويفعل ما يشاء﴾ أي يضل الأشرار ليوقعهم في العقاب المؤدِّب. فضلالهم طريق الثواب ووقوعهم في العقاب، وإن كان شراً في ظاهره إلاَّ أنه يؤدي إلى الخير الخالص في نهاية المطاف.

وإن هذه الآية ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ لا تدل على معنى التعميم الذي يتوهمه البعض، لأنه لا يقصد بأن كلاً من الناس إما أن يضله الله أو يهديه. وإن هذا التفسير منافٍ لطبيعة عقله العام الحكيم الخالي مما يشينه من العواطف. ولكنه يقصد أنه يهدي من يشاء للخير لاستحقاقه الخير، ويضل من يشاء في الشر المؤدب الذي يؤدي به إلى الخير في آخر الأمر. ولو أنه قصد أن كل أعمال الإنسان خيرها وشرها منه لما قال ﴿وتُوفي كل نفس ما عملت وهم لا يُظلمون﴾ التي تدل على اختيار الناس الذي يؤهلهم إلى الثواب أو العقاب.

ومن مميزات القرآن المجيد إيجازه البليغ الذي يعطي الأحكام مقتضبة، ليدع تفسيراتها وتعليلاتها للعقول المتنورة والعصور المتطورة. ولو أنه شغل نفسه بهذه التفاسير العلمية والفلسفية، لما استوعب كل ما استوعبه من الأحكام الدينية والدنيوية علمية وفلسفية وفنية على مختلف أنواعها، ولأصبحت تفسيراته سابقة لأوانها وعبثاً لا طائل تحته قبل نضوج العقول وتطور العلوم. بالإضافة إلى زوال بلاغته الأخاذة المحببة لدى الخواص والعوام التي انفرد بها والتي لم يستطع أحد مجاراته فيها إلى هذا اليوم.

وإتيان القرآن المجيد بالآيات الدالة على الجبر والآيات الدالة على الحرية مع تناقضهما الظاهر ليدل دلالة واضحة على أن الإنسان ليس مجبراً كل الجبر ولا مختاراً كل الاختيار، ولكنه مختار على قدر نشاط عقله وسيطرته على عواطفه وعاداته، ومجبر على قدر قصور عقله وعجزه عن معارضة عواطفه. بالإضافة إلى تدخل الله الموقت لحكمة هدفها الخير العام أو الخاص.

والله مصدر الخير، لأنه مصدر العقول الجزئية وسبب تطورها، ولأن تدخله فيها تدخلاً خيراً دائماً وأبداً.

ومع أن مواضيع الواقع سبب وجود عواطف العقول، وسبب شرورها، إلاّ أنها سبب خيرها أيضاً. ولولاها لما تطورت العقول، ولما حصلت على العواطف الإيجابية الخيرة.

فالتفاعل بين العقل والواقع خير في حقيقته وإن كان مصدراً للكثير من الشرور الموقتة. لأننا لو أسقطنا شره من خيره لبقي لدينا الكثير من الخير الذي نعتز به، والذي لا تساوي الحياة شيئاً بدونه «بل الواقع أننا نرى هذه الآلام وسيلة الارتقاء بتنازع الأحياء، وأنها وسيلة التهذيب والازدياد في نمو فضائل الإنسان. ولو أننا سألنا ناضجاً أن يسقط من حياته آثار آلامه أو آثار مسراته لتردد كثيراً بين الآلام والمسرات، ولعله في النهاية يسقط آثار المسرات ولا يسقط آثار الآلام»[1].

---

(١) العقاد: الله. ص ٢٥٩.

وأرى أن ما يصيبنا من الخير أكثر مما يصيبنا من الشر إن لم يتساويا. ولكن كثيراً ما ننسى الخير بعد حصولنا عليه ونعتبره شيئاً مفروغاً منه لنبحث عن غيره. بينما لا ننسى الشر على اعتبار أنه عقاب لا مسوّغ له. ومما يضاعف أذى الشر خوفنا من مضاعفته ودوامه، أو مجيء غيره. ولذلك فكل من تلقاه يؤمن بقول الشاعر:

فإذا لبست من السعادة جورباً

فلقد لبست من الشقا جلباباً

وحتى عند حصولنا على الخير التام فنحن لا نخلو من التشاؤم، نتيجة الخوف عليه من الزوال، كما قال ابن المعتز «ويحه يبكي لما لم يقع».

ولو أحصى كل إنسان ما أصابه ويصيبه من خير وشر - بالنسبة إلى ملاحظاته الخاصة المحايدة - طيلة حياته السابقة واللاحقة إحصاء دقيقاً من دون مبالغة في التشاؤم أو التفاؤل، ومن دون مقارنة نفسه بمن تفوق عليهم أو تفوقوا عليه في المناصب والحظوظ لوجد خيره إن لم يزد على شرّه وإلاّ فإنهما متساويان. وذلك على شرط عدم إهمال الناحية المعنوية، لأن في المعنويات خيرات لا تقل في أهميتها عن الخيرات المادية، وإن كنا لا نعيرها اهتمامنا عند المقارنة والإحصاء.

ولا خلاص لنا من هذا التشاؤم المطبق الذي لا مبرر له إلاّ بالإيمان بالله، وسعة الأفق وحسن الخلق وصحة النفس، وبدون

هذا فلا خير ولا سلام للأفراد ولا للجماعات.

مع العلم أن شقاء العقول الفجة ضروري لها كضرورة حرارة الشمس المحرقة لنضوج الأثمار غير الناضجة. كيف نشعر بالخير إن لم نمر في طريق الشر، وكيف نعرف الفضيلة إن لم نسر في طريق الرذيلة. وكيف نسعد بالخير إن لم نشق بالشر؟؟

فلولا القبح ما عُرف الجمالُ
ولولا النقص ما عُرف الكمال

وأعتقد أن جميع الأحياء من أدناها إلى أعلاها ما عرفت التطور إلاّ عن طريق طلب الخير والهروب من الشر، ولولاهما لسكنت الأحياء سكون الأموات، لعدم وجود ما يحفزها إلى الحركة. وهذا السكون يفقدها جميع مزاياها الجسميّة والعقلية، لعدم حاجتها بهذه المزايا، وعدم معرفتها بأهميتها. وعندئذٍ تنحط في دركات الانحطاط حتى تصل إلى هوة اللاوعي.

فلولا خوف السمك لما أفرز بعضه الحبر الأسود ليضل مطارده، ولما تدرّع بعضه الآخر بالكهربائية الصاعقة. ولولا طلبه الخير لما وُجدت الأنوار الكشافة في مقدمة بعض فضائله، ولما عرف المجسّات الشديدة الحساسيّة، والحركات السريعة والالتواءات الرشيقة.

ولقد صعد الحيوان والإنسان في سلم التطور العقلي والجسمي بدافع الطموح إلى الخير والخوف من الشر،

ولولاهما لما تطورت الأحياء، بل ولما حصلت على الحياة بأبسط درجاتها وأنواعها في يوم من الأيام.

ولقد انتبه إلى هذا المعنى قبل أكثر من ألف سنة الجاحظ أمير الأدب العربي في فقرات بليغة قال فيها «اعلم أن المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها هي امتزاج الخير بالشر، والضار بالنافع، والمكروه بالسار، والضعة بالرفعة، والكثرة بالقلة... ولو كان الشر صرفاً هلك الخلق، ولو كان الخير محضاً سقطت الخبرة، وتقطعت أسباب الفكرة، ومتى ذهب التخيير ذهب التمييز، ولم يكن دفع مضرة، ولا اجتلاب منفعة، ولا صبر على مكروه، ولا شكر على محبوب. وبطلت فرحة الظفر، وعز الغلبة. ولم يكن على ظهر الأرض محق يجد عز الحق، ومبطل يجد ذلة البطل، ومؤمن يجد برد اليقين، ومتشكك يجد كرب الحيرة، ولم تكن للنفوس آمال، ولم تتشعب الأطماع. ومن لم يعرف الطمع لم يعرف اليأس، ومن جهل اليأس جهل الأمن، وعادت الحال بالإنسان إلى حالة السبع والبهيمة. ومن ذا الذي يسرّه أن تكون الشمس والقمر والنار والثلج برجاً من البروج أو قطعة من غيم أو مكيالاً من الماء أو مقداراً من الهواء؟

وكل شيء في العالم فإنما هو للإنسان، وهو يختبر كل شيء ويختار. وأين تقع لذة البهيمة بالعلوفة، ولذة السبع بأكل اللحم من سرور الظفر، ومن انفتاح باب العلم؟

وأين لذة درك الحواس من السرور بنفاذ الأمر والنهي

والأخذ والترك؟ ولو استقرت الأمور بطل التمييز، وإذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة».

وبما أن العقول في تطور مستمر فهي في استغناء مستمر تدريجي عن عواطفها السلبية، حتى يأتيها يوم ما تكون سعادتها وحريتها إضعاف شقائها وجبرها، وقد يصبح شقاؤها وجبرها كأطياف باهتة لا أهمية لها.

وهداية العقل العام وضلاله المؤدب لبعض العقول على تناقضهما يؤديان إلى الخير الأكيد، لأنه تعالى ذا الخير المطلق والحكمة المطلقة، لا يرضى بالظلم والعبث من غيره، فكيف يرضى بهما من نفسه؟

وبما أنه خير خالص، ولا يصدر من الخير الخالص إلاّ الخير، وإن بدا بثياب الشر أحياناً، فإرادته الخيرة الرحيمة في خيرنا وشرنا هي التي أوجبت علينا شكره في الحالتين.



الفصل الخامس عشر

أمهات المسائل الدينيّة

لا بدّ من رجوعنا قليلاً إلى الفصل السابع، لتذكير القارىء الكريم بطبيعة الذريرة العقلية البسيطة، ولنكفيه مشقة المراجعة، ولنبني على أساسها رأينا في الخلود.

علمنا في ذلك الفصل أن الكائن الحي يتكون من مجموعة خلاياه، وأن كلاً من هذه الخلايا تتكون من مجموعة ذراتها، وأن كل ذرة ما هي إلاّ مجموعة ذريراتها غير القابلة للإنقسام.

وعلمنا كذلك أن عقل الكائن الحي أو روحه أو ذاته ـ سمه ما شئت ـ لم يكن بأكثر من ذريرته الرئيسية في ذرته الرئيسية، في خليته الرئيسية. وإن الذريرات عقول خالصة، منها البسيطة المنطوية على نفسها ولا تعي غيرها، ومنها المتيقظة كعقول الأحياء الدنيا والعليا التي يقف على قمتها العقل الإنساني.

ومن هنا نعلم أن عقل الإنسان أو ذريرته الرئيسيّة بعبارة أخرى لا تتفسخ بتفسخ جسم صاحبها عند الموت، كما لا تتحطم النحل بتحطيم خليتها وتفرق سكانها.

فمع أن كل نحلة متميزة عن غيرها من النحل، إلاّ أن كلاً منها عضو هام في حياة الخلية التي هي أشبه ما تكون بالكائن

الحي العضوي. وإن تعاون الذريرات العقلية في الجسم ليس هو سبب تعقلها، كما لا دخل لحياة النحل بتعاونها في إدارة شؤون الخلية.

فلو حطمنا خلية النحل، وباعدنا بين نخاريبها وأجزاء نخاريبها الشمعية الدقيقة، لما فقدت كل نحلة حياتها الخاصة بها، ولبقيت على ما هي عليه من العواطف والغرائز، وإن لم تمارس ما اعتادته من التقاليد الاجتماعية الخاصة بسكان الخلية.

فموت الجسم الحي ما هو إلا تفكك خلاياه، وموت الخلايا لم يكن غير تفكك ذراتها، وموت الذرة في تفكك ذريراتها العقلية. أما الذريرات العقلية هذه فلا تموت لعدم قبولها التفكك بكل الوسائل الممكنة، ومنها ذريرة عقل الإنسان ذي الملكات العقلية والصفات النفسية التي لا انفصالها لبعض عن بعض.

وعليه فذريرة عقل الإنسان خالدة لا تقبل العدم بعد انفصالها عن جسم كائنها الحي، ولا يعتريها التحلل لعدم قبولها الانقسام في يوم من الأيام. لأن العقل لم يكن موزعاً على جميع أنحاء جسم الإنسان بل إنه في أضيق حيّز من دماغه. وبوسعه أن يخرج من الدماغ حين موت الإنسان بعامل كيميائي كما تدخل وتخرج الدقائق الأثيرية ـ التي هي الذريرات عينها أي الفوتونات على حد قول بعض الفيزيائيين ـ في ومن أي اسم كان مهما كانت صلابته بدون أي عائق يعوقها.

وحتى إذا بقي العقل أي الذرية الرئيسية في ذلك الجسم المتحلل الميت فلا اتصال ولا تفاعل بينهما بعد انفصال أحدهما عن الآخر. كما لا يهم هذا العقل بعد تجرده في أي مكان كان، لتساوي الأمكنة جميعها لديه، لانضمامه وتفاعله بذريرات الكون الأثيرية التي لا يخلو منها مكان.

أما الذريرات الثانوية التي تلي ذريرة الإنسان الرئيسية فإنها غير قابلة للاحتفاظ بنشاطها العقلي، لأنها لم تعتد الاستقلال الذاتي، ولأنها لا عمل لها إلا تنفيذ أوامر رئيستها التي هي الذريرة الرئيسية داخل الكائن الحي.

وعند انفصالها عن رئيستها تبقى عاطلة عن العمل لعدم وجود موجهتها وآمرتها، وعند ذلك لا تتميز بشيء عن الذريرات البسيطات المنطويات على نفسها، التي لا تعرف اليقظة والتطور.

وقريب من رأينا هذا في الخلود قول ليبنتز في عدم موت المونادات لأنها لم تتركب من أجزاء قابلة للتحلل. إلاَّ أنه يختلف معنا في تعريف هذه المونادات. لاعتقاده بانعزال بعضها عن بعض، وجهل بعضها البعض الآخر وعدم التأثير به، وكلها سائرات حسب تناسق أزلي مصدره المونادا العظمى (الله). وإنه لم يعرفنا بحقيقة المونادات قبل صدورها من تلك المونادا العظمى، كما أنه لم يقل بتطور الأنواع الحية من الأدنى إلى الأعلى. ولهذا وُصفت نظريته بمذهب الكثرة، ولا خلاص له من الجبرية بعد قوله بالتناسق الأزلي الذي لا تحيد عنه المونادات.

أما برجسون فيرى أن الحياة النفسية ـ على حد قوله ـ غير المادة، والمادة غير الحياة، وإن كانتا من مصدر حيوي واحد، ومع ذلك فهما يتصلان ويفترقان من دون أن يتعلق وجود أحدهما بوجود الآخر كقوله «أما إذا كانت الحياة النفسية، كما حاولنا أن نبرهن على ذلك، تضفو على الحياة الدماغية، وكان الدماغ لا يزيد على أن يعبر بحركات عن جزء صغير مما يجري في الشعور، فإن البقاء يصبح عندئذٍ معقولاً جداً، بحيث يقع واجب البرهان بعدئذٍ على عاتق من ينكر لا على عاتق من يدعي. لأن الباعث الوحيد الذي يدعو إلى الاعتقاد بفناء الشعور بعد الموت هو رؤية الجسم يفنى. ولا يكون لهذا الباعث من قيمة إذا كان استقلال جل الشعور، إن لم يكن كله عن الجسم ظاهرة مرئية هي الأخرى»[٢].

إلاّ أننا نعتقد أن لا سبيل لاتصال الحياة بالمادة، ولا يمكن تأثير إحداهما بالأخرى إن لم تكونا من معدن واحد. فالعقل أي الروح كيف يتصل بالمادة الصلبة إن لم يتصف بأكثر من ملكاته العقلية وصفاته النفسية، ولم تتصف هي بأكثر من الامتداد وبعض الظواهر؟

ولهذا نقول بأن المادة والعقل من معدن واحد، والاختلاف بينهما لم يكن أكثر من سبات الأولى ويقظة وتطور الثانية.

●

---

(١) برجسون: الطاقة الروحية ص ٥١.

وبما أن عقل الإنسان خالد بعد تجرده، ومحتفظ بكل ملكاته العقلية وصفاته النفسية فهو في نزوع دائم إلى الكمال، كما كان قبل تجرده، ولا يتوانى عن طلب خيره ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، كحاله في حياته الأولى.

كما أنه يبقى على ما كان عليه قبل تجرده من عواطف إيجابية خيرة وعواطف سلبية شريرة، حتى يتخلص من شروره تدريجياً بحكم تطوره التدريجي الحاصل من اختباراته المتزايدة في العالم الآخر. وكلما زاد تطوره زاد خيراً وزادت سعادته. لأن الخير والسعادة متضايفان لا وجود لأحدهما بدون الآخر. وتخلصه من شروره هو النتيجة الحتمية لتطور العقل وتزايد معرفته.

والعقول المجردة ذات درجات مختلفة كحالها قبل تجردها. وإن طول عهد بعضها في التجرد يزيدها حكمة وسمواً، لأنها تتفاعل بحقائق عالمها الآخر كتفاعلها بعالمها الأول قبل تجردها، فتزداد تطوراً شيئاً فشيئاً.

وأرى أن مجال العمل للعقول المجردة في عالمها الآخر أوسع من مجاله في عالمها الأول، لتخلصها من أجسامها ذات القيود والحاجات الكثيرة.

ومن الجائز أن يكون من أعمال بعض هذه العقول الممتازة هداية بعض العقول الدنيوية غير المجردة، التي تتوسل إلى العقل العام بإذن العقل العام، لأنها جزء لا يتجزأ عنه، أي لأنها أفكار من أفكار العقل العام العاقلة والقادرة على العمل الحر

نسبياً. وذلك كقدرة عواطفنا الإيجابية على العمل بموافقة عقولها مع أنها منها وإليها.

ومن الجائز كذلك أن يكون من أعمال العقول المجردة التصرف في بعض أجزاء الكون حسب إشاءة العقل العام حيناً، وحسب إشاءتها حيناً آخر لأنها بعض إشاءات العقل العام. وذلك كتصرّف العقول غير المجردة في بعض الأشياء الواقعية تصرفاً حراً مع شيء من التوجيه الإلهي الخارج عن إرادتها. بالإضافة إلى تذكرها أعمالها الدنيوية، لتأسف على ما فرّطت به من الواجبات، وتألمها من شعورها بنقصها وشرورها وتقصيرها عندما تقيس نفسها بخير وسعادة العقول المجردة التي تفوقها في درجات الكمال. كما ترتاح بأعمالها الدنيويّة الصالحة التي رفعت من مكانتها في عالمها الجديد، لأن العقول المجردة في حركة مستمرة لا تعرف السكون، حيث السكون التام هو العدم عينه.

والإرادة ـ كما علمنا ـ إحدى ملكات العقل التي لا وجود لها بدون الحركة، والحركة لا وجود لها بدون الإرادة الكلية أو الجزئية، بل هما اسمان لمسمى واحد. وهذا هو الذي يفرض علينا القول بلزوم عمل العقول المجردة في عالمها الآخر «ثم إن النفوس التامة الكاملة إذا ما فارقت أجسادها تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المجسّدة، لكيما تتم هذه وتكمل وتتخلص من حال النقص وتبلغ حال الكمال، وترتقي

هذه المؤيدة أيضاً إلى حال هي أكمل وأشرف وأعلى (وإلى ربك المنتهى)»[1].

وأرجح أن تكون لهذه العقول المجردة أجسام عقلية، لأن أجسامها الواقعية في حياتها الأولى من تصور العقل العام. وبما أن تصوره في منتهى القوة والكمال حسب كمال ملكة إدراكه، لهذا فالأجسام الواقعية في منتهى الوضوح. أما العقل المتجرد من جسمه الواقعي الكثيف فهو يتصور جسمه الذي خلفه في عالم الدنيا، كما يتصور كل شيء شاهده في هذا العالم.

وإن تصوره لجسمه سر وجود جسمه الروحاني الشفاف. وشفافية الجسم الروحاني ـ بالنسبة إلى الجسم الواقعي ـ سببه ضعف تصور العقل الجزئي بالنسبة إلى قوة وكمال تصور العقل العام.

ولعدم وجود ما يحول دون اتصال العقول المجردة بعضها في بعض، فهي في اتصال دائم مستمر، كاتصالها في العالم الدنيوي اتصالاً تلباثياً، وعندئذ يحس كل منهما بما يحس به غيره من الأجسام الشفافة والأفكار السانحة.

والتلباثي (الاتصال العقلي) من الأمور العلمية التي يكاد العلماء أن يفرغوا من تقريره، لكثرة الأدلة التي تؤكده.

ومما يؤيد وجود الأجسام الشبحيّة ـ وإن كان تأييداً لم

---

(١) طنطاوي جوهري: الأرواح. ص ١٩٤.

يصل إلى درجة اليقين ـ أقوال من أحضروا الأرواح، وادعاؤهم بإمكان رؤية أشباحها. ولو أن هذه الأجسام الشبحيّة من وضع العقل العام، لرآها الناس بتمام الوضوح، كما ترى الأجسام الواقعية الاعتيادية.

ولا يفوتنا أن العقول المجردة التي هي بعض أفكار العقل العام لا تختفي عنه أحياناً كما تختفي بعض أفكارنا عن عقولنا في أكثر الأوقات، لأن أفكارنا إن اختفت خفاء مؤقتاً فلأنها تُذاب في العقل العام ما دامت مختفية عنا، حتى إذا ما تذكرناها نرجعها من العقل العام الذي أذيبت فيه. أما أفكار العقل العام ومنها العقول المجردة وغير المجردة فهي خالدة فيه، لعدم وجود شيء غيره في هذا الكون أكبر منه قابل لاستيعابها وإخفائها عنه.

وهذا دليل آخر على خلود العقول ووضوحها الدائم للعقل العام، «والذات العظمى ـ وهي الله ـ هي التي تتصل بكل شيء وتحيط بكل شيء وتطلع على كل شيء. وهي كلية الوجود لأنها واعية لكل وجود. وقوام وعيها هو هذا الاتصال الذي يشبه اتصال الواعية الإنسانية بما حولها. ولكنه أوسع نطاقاً، وأبعد أمداً وأحرى بالخلود والدوام»[1].

وبما أن الذريرة المجردة، أي العقل المجرد خالٍ من الأعضاء الحسية فهو يحس بعالمه الجديد إحساساً عقلياً

---

(١) العقاد: الله. ص ٢٦١.

صرفاً. وهذا الاحساس العقلي يجعله أكثر إمكانية ومرونة، وفي أوسع وأخف حركة منه في إحساساته العضوية.

وقد يُقال كيف يتم للذريرة الرئيسية المجردة الإحساس إذا ما اكتنفتها شتى العناصر المادية من كل جهاتها؟ ومما يساعد على هذا الشك ما أوضحناه في الفصل السادس؛ من أن الموانع المكانية والمرضية كموت خلايا حاسة البصر الظاهرية مثلاً تمنع ملكة إدراك العقل من مشاهدة العالم الخارجي. كما قلنا إن العقل يخرج من مكمنه بواسطة ذريرات وذرات وخلايا الجسم الحية وكأنها يخترقها اختراقاً، لأنه ـ كما علمنا ـ ذريرة عقلية كهذه الذريرات. أما إذا ماتت هذه الخلايا، لا سيما خلايا الإحساس فبعدئذ يستحيل إحساسه بالعالم الخارجي، ومعناه أيضاً انطواؤه على نفسه، وانفصاله عن العالم الواقعي انفصالاً تاماً.

وجوابنا عن هذا التساؤل هو: أن عقول الأحياء غير المجردة في شغل شاغل وخدمة متواصلة لتأمين حاجة أجسامها. وهي بالنسبة إلى أجسامها كالربان المكلف بتوجيه وقيادة سفينته وتأمين سلامة ما فيها ومن فيها. والربان بهذه الحالة في انشغال متصل بقيادته الهامة ومسؤوليته الكبرى، وليس له أي وقت للتفكير بما هو خارج حدود هذه القيادة، وإذا ما خرج ففي لحظات صغيرة متقطعة لا يلبث أن يرجع بفكره مسرعاً حذراً من التيه وضياع الوقت.

وهكذا عقل الإنسان قبل تجرده إذا ما فكّر في يقظته

فلحاجات جسدية صرفة، أو أن لتفكيره صلة بالجسد من قريب أو بعيد، وإذا فكر في نومه أو غفلته فكذلك لا يخرج عن نطاق المصالح الجسدية الكثيرة قريبها وبعيدها إلاّ في فترات صغيرة نادرة.

إن هذا الانشغال الجسدي هو الذي يحدّ من امتداد العقل، ويمنعه من أن يتجاوز الحدود المكانية الضيقة بالاتصال التلباثي في كل وقت.

أما العقل المجرد من الجسم، المتحرر من الشواغل الجسدية الكثيرة فلا تحد امتداده الحدود، حيث يصبح مجال عمله محفوظات حافظته ومحفوظات حافظة العقول المجردة الأخرى، بدون أن يشغله شيء من الشواغل الجسدية، بالإضافة إلى أفكار العقل العام التي يراها كما هي عليه في الواقع، أي بأجسام واقعية لا بأجسام شبحيّة. وذلك لوضوح تصورات العقل كما أسلفنا. إلاّ أنه لا يحول شيء دون اختراقها أصلب الأجسام لأنها عقول أثيريّة أي ذريرات فوتونية.

ومما يؤيدنا على هذا اعتراف بعض العلماء في إمكان استشفاف العقول الإنسانية غير المجردة للحجب المكانية أحياناً نادرة وقصيرة في الحلم واليقظة. وإذا ما صح قولهم هذا فسبب استشفافهم انطلاقها من قيود المصالح الجسدية التي لا تحول دون الاستشفاف وحده، بل ودون الإلهام كذلك.

وكما تتصل ملكة إدراك الذريرة الرئيسية للكائن الحي في العالم الواقعي بواسطة امتدادها بدقائق الجسم الحي، كذلك

العقل المجرد أي الذريرة الرئيسية المجردة، تتصل بالشيء الذي تريده بواسطة ذريرات الكون العقلية، أي الأثير، أو الأشعة العقلية كما يسميها البعض «فإذا ثبت الكشف والشعور على البعد بالتجربة التي لا شك فيها فلا بد من إثبات الأشعة العقلية أو الروحية، لتعليل انتقال الأفكار بغير الألفاظ، والصور بغير حركات الأثير»[1].

ويقول العقاد «فالنفساني الكبير وليام مكدوجال ـ وهو من المؤمنين بالعقل المجرد ـ يقول في خطاب الرئاسة لجماعة البحوث النفسية سنة ١٩٢٠ (إنني أعتقد أن التلباثي وشيك جداً أن يتقرر بصفة نهائية في عداد الحقائق المعترف بها علمياً بفضل هذه الجماعة على الأكثر، ومتى بلغنا هذه النتيجة فإن خطرها من الوجهتين العلمية والنفسية سيربى كثيراً على جملة المسائل التي أدركتها معاهد التحقيق النفساني في جامعات القارتين»[2].

وإن برجسون لا يكتفي بإثبات حقيقة التلباثي بين أناس متباعدين فحسب، بل ادعاه حتى إلى الحشرات. ولقد أثبت هذا الاتصال العقلي (التلباثي) أحد علماء الحشرات؛ باصطياده بعض ذكور الفراشات من حقل بعيد، وإتيانه بها إلى غرفته بعد إخفائها في علبة محكمة الغلق. وفي الصباح الباكر من اليوم

---

(١) العقاد: الله. ص ٤١.

(٢) نفس المصدر. ص ٣٧.

التالي رأى على باب تلك الغرفة جماعات من الفراشات تحاول التسرب من شقوق الباب. وبتكرار هذه العملية اقتنع بصحة هذا الرأي. ومما يساعد على قبول هذه الأقوال إيماننا في عقلية الكون ووحدته واتصال كل ما فيه بكل ما فيه اتصالاً محكماً. وليس هنالك بعد في الحقيقة يحول دون هذا الاتصال كما لا بعد يحول دون اتصال إحدى أفكار العقل الجزئي بأية فكرة من أفكاره على فرض طلبها هذا الاتصال وقدرتها عليه.

●

والآن بوسعنا أن نقول شيئاً في الجنة والنار اللتين بشّرت وأنذرت بهما الأديان السماوية؛ فما النار إلاَّ تلك التأسفات على التفريط بالخير والتقصير في الواجبات، وانحطاط الدرجة، وضعف الحرية، وقلة الإمكانات على إيجاد عوامل السعادة. وما الجنة إلاَّ رضا العقول الخالدة عن أعمالها الخيرة في الدنيا والشعور بعدم التقصير في الواجبات، مع العلم بسمو الدرجة، بالإضافة إلى نصيبها الوافر من الإمكانات على إيجاد عوامل السعادة.

وإن سعادة الجنة التي تُضرب بها الأمثال لا تتم لعقل من العقول إلاَّ بعد تحرره من العواطف السلبية الشريرة، ولا يحصل ذلك لعقل من العقول المجردة إلاَّ بعد أن يستحيل إلى خير خالص هو السعادة الخالصة.

وبطبيعة الحال لا يسعنا تصور الجنة على ما هي عليه،

لعدم حصول عقولنا على النضوج والمعرفة ما يؤهلها لهذا التصور، إلاّ أنه بوسعنا أن نستدل على بعضها بالقرائن العلمية والمنطقيّة:

إن العقل المجرد إن خلا من عواطفه الشريرة بواسطة التطور يحصل له الرضا وتتم له السكينة. وما الرضا والسكينة إلاّ نتيجة ضعف العواطف الشريرة، والخلو من الحاجات المستعصية والتشبع بلذة الحاجات المتيسّرة.

وليس معنى الرضا عدم الاحتياج، فعدم الاحتياج هو الخلو من السعادة والشقاء. غير أن الحاجات المشبّعة هي اللذة المسعدة الخالصة.

وبما أن العقول المجردة السامية في نضوج فائق فهي لا تعرف الخمول والجمود. وإذا ما انتفى خمولها كثرت أعمالها. ولأن جميع أعمالها من نوع الحاجات المتيسّرة - لقدرتها التامة ومرونة حاجاتها - فهي إذن في سعادة نفسية دائمة عظيمة.

وإذا كانت سعادة العقل وحريته تزداداں بزيادة تطوره، وتطور العقل المجرد لا ينتهي عند حد من الحدود، فمعنى هذا أن سعادة وحرية العقل المجرد في زيادة مستمرة لا نهائية الحدود. وهذا هو تفسير قولنا السالف باستحالة إمكان وصف الجنة على حقيقتها.

وشيء آخر نريد أن نقوله في هذا الموضوع، هو بما أن الله تعالى لا يعصيه عمل أي شيء لمرونة هذه الأشياء غاية

المرونة بالنسبة إليه، ولا يحتاج لعمل مهما كان عظيماً أكثر من أن يتصور ليوجده، فمن المعقول خلقه الجنة لمستحقيها من عباده الصالحين، الذين ضحّوا بالشيء الكثير من راحتهم في سبيل صلاح أنفسهم ونفع غيرهم.

والعقول المجردة الفاضلة لا يعوزها شيء من القدرة على الاستمتاع، لأنها سابحة في هذا الكون الفسيح، الذي لا نهاية له، ولا علم لنا إلاّ بالنزر الأقل من محتوياته، لأنها لا يعصيها أن تتقمّص الأجسام الروحانية كما تتصورها من الوسامة والحيوية والنشاط، ما دام إيجاد أجسامها هذه لا يكلفها أكثر من تصورها على الهيئة التي تريدها.

وإنني استبعد كل الاستبعاد وجود جهنم كما تصفها الكتب السماوية في ظاهر عباراتها، ولا مبرّر لوجودها على تلك الحالة القاسية ولا فائدة فيها، كما أنها منافية للعدل والرحمة والحكمة الإلهية المطلقة، بالإضافة إلى منافاتها لطبيعة العقول المجردة التي لا تمتلك الجسم القابل للاحتراق في النار، والألم من هذا الاحتراق. إلاّ أنها تحس بالأشياء الموضوعية إحساساً تصورياً مقارباً لما كانت تحس به قبل تجردها. لأن الإحساس ـ كما علمنا ـ من عمل ملكة الإدراك لا من عمل الحواس في الحقيقة. إلاّ أن هذه الأشياء الموضوعية لا تستطيع أن تصدها وتقاومها، كما كانت قبل التجرد من الجسم الكثيف.

وما شقاء الدنيا وعذاب أوائل سنيّ الآخرة إلاّ جهنم التي

أنذر الله بها عباده العاصين. ولا أعتقد أن عذاب جهنم أكثر من هذا. أما أوصافها الحرفية التي نزل بها الوحي فلا تتعدى حدود المجاز الذي يستوجبه اختلاف طبقات الناس، ورزوح أغلبهم تحت نير الجهل والشقاء بترغيبهم وترهيبهم؛ كالحريق والسجون وقطع الأوصال والجوع المهلك والبرد القارس، وما شابه ذلك من أنواع العذاب.

وشرور جهنم مؤقتة ما دامت العقول المجردة جميعها لا يعوقها شيء من التطور والصلاح في العالم الآخر، وما دام هنالك مجال واسع للتهذيب والتسامي. وهذا هو معنى قوله تعالى ﴿وإن منكم إلاّ واردها﴾ يرجع الضمير إلى جهنم.

والعقل المجرد الشقي قريب من العالم الدنيوي في تفكيره ومصالحه وكثرة إسفافه في أحكامه وأعماله. وحيث إن آثامه أمور دنيويّة فهو لا يطيق الابتعاد عن هذا الخير الموبوء إلاّ بعد أن ينال جزاء تفريطه من التأسفات والتحرقات والضلالات المشقية والمنضجة في الوقت عينه.

يقول ابن سينا «ومتى رجع العقل بالفعل إلى العقل الفعال فذلك هو النعيم المقيم والخلود الموعود، وتزداد لذة النفوس بالتجمع في مصدرها كما تزداد لذة النفس الواحدة بتجمع الصبور وائتلاف المعاني في معقولاتها. أما النفس التي تنحط أبداً فلا ترقى هذا المرقى... فهي في عذاب واصب وشعور دائم بالاتصال، يؤلمها كما يتألم للبتر والاعتلال، وقد ينحدر بها الإسفاف مع الأجساد فتهوي إلى الدرك الأسفل الذي ليس

بعده نزول غير نزول العدم بالقوة أو الوجود بالقوة وهما متساويان».

ويلخص العقاد رأي ابن سينا في الجنة فيقول «والجنة عند ابن سينا هي فلك العقل الفعال وما فوقه من البروج، وأما النار فهي ما دون ذلك بحيث تختلط بالنفس أو شاب الأرض وتقصّر عن الصفاء الذي تبلغه العقول بالترقي من العقل الهيولاني إلى العقل الفعال»[1].

غير أننا لا نعترف بوجود حدود في هذا الكون راقية وأخرى سافلة، بل إن أنحاء الكون كلها متشابهة في منزلتها عند موجدها وعند العقول السابحة فيها. كما أنه لم يقل بتطور العقول في العالم الآخر، لتتجرد عن ذنوبها، ولتحق بمن سبقها من العقول الفاضلة.

وإذا صح علم إحضار الأرواح ـ الذي لا أقول في استحالته ـ فهو يؤيد رأينا في الخلود، وتفاوت درجات الأرواح تفاوتاً معنوياً لا تفاوتاً مكانياً. حيث يدعي بعض رجال هذا العلم؛ أنه من الممكن إحضار الأرواح الواطية، ولا يمكن إحضار أرواح الأنبياء والأولياء المقربين عند ربهم.

«ومن أقوال (كاتي) الأخيرة أن ما عاد في وسعها أن ترينا بعدُ وجهها، ولا تسمعنا صوتها، وإنها بتجسماتها هذي التي استمرت ثلاث سنوات قد قطعت عذاباً به كفرت عن ذنوبها

---

(١) العقاد: الشيخ الرئيس. ص ٩٩.

الماضية، وإنها ارتقت بعد هذا التكفير إلى درجة أعلى من المرتبة الروحية، وما عادت تناجينا بعد الوساطة الخطية على يد الآنسة كوك»[1].

أما الحيوانات التي لم تستيقظ عقولها بعدُ كاستيقاظها في الإنسان فإنها لم تعرف الخلود بعد موتها، أي بعد تفكك خلايا وذرات جسمها، لأنها لا تمتلك غير عواطفها وغرائز عواطفها، التي لا يهمها إلاَّ علفها.

وعند انفراد الفوتون الرئيسي للحيوان وانفصاله عن ذريرات وخلايا جسمه ينطوي على نفسه كل الانطواء، كانطواء الفوتون غير المستيقظ. وذلك لعدم انشغاله بالحصول على مقومات جسمه، لعدم وجود هذا الجسم بعد فقدانه، وعدم امتلاكه المعاني الإنسانية ليشغله التفكير بها، والسعي لتطويرها وتهذيبها، كما هو الحال بالنسبة للروح الإنسانية في عالمها الآخر.

وعلى هذا فالخلود مقتصر على العقل وحده الذي يمتلكه الإنسان دون الحيوان الذي لا يمتلك العقل. والنفس الحيوانية التي لم يستيقظ عقلها بعدُ ولم يتطور لا يمكن تسميتها بالروح، لأن النفس عواطف خالصة امتصت عقلها وأذابته فيها. أما الروح فإنها العقل والنفس.

وكذلك الطفل الذي لم يستيقظ عقله فإنه لا يعرف

---

(١) طنطاوي جوهري: الأرواح ص ١٣٥.

الخلود، لأنه كالحيوان المنطوي على نفسه كل الانطواء بعد الموت. وهذه النفس ذات العواطف والغرائز لا تشغلها إلاّ المصالح الجسدية التي افتقدها بعد تفسخ جسده.

أما الطفل الذي استيقظ عقله ولو بعض الاستيقاظ فإنه خالد لا يعرف الفناء، لامتلاكه المعاني الإنسانية العقلية التي يشغله التفكير بها على سذاجتها. والسعي إلى تطويرها وتهذيبها، لأنه لم يقتصر انشغاله على المصالح الجسدية التي افتقدها بفقدان الجسد.

والأطفال ذوو العقول المستيقظة مسؤولون عما انطوت عليه عقولهم ونفوسهم من قصور موروث وفجاجة مستحكمة.

وقصور العقل مع شرور العواطف السلبية لا بد وأن يزولا في العالم الآخر زوالاً تدريجياً، لأن الحياتين متشابهتان في وسائل التطور العقلي. وعملية التطوّر هذه سبب شقائهم الموقت في العالم الآخر، لحاجة الإصلاح إلى الشقاء الموصل إلى السعادة والسمو الدائمين. وإن هذا يعرفنا بمعنى الثواب والعقاب اللذين بشرت وأنذرت بهما الأديان السماوية، كما يعرفنا بالحكمة الإلهية من العقاب الذي يتضمن كل معاني الخير الموصل إلى السعادة.

●

وإذا كانت العقول الإنسانية المجردة في تطور مستمر في عالمها الآخر، وإذا لم يُستبعد وجود الأحياء الراقية كالإنسان أو ما هو أرقى من الإنسان في الأجرام السماوية التي لا

يحصيها عد، مع انتقال أرواحها بعد موتها إلى ذلك العالم الآخر، وتطورها بعد هذا الانتقال، فحينئذٍ لا غرابة في القول بوجود الملائكة السامية المجردة عن المادة، والمقربة إلى الله كل القرب كما جاء في الأديان السماوية. وإن هذا الاحتمال أول ما يتبادر إلى الذهن ويقبله بعد قبول تلك المقدّمات.

وخلود هذه الملائكة يفرض عليها العمل ككل عقل من العقول، لأن الحركة هي الوسيلة الوحيدة لاستمرار وجودها وتطورها الدائم، ولا بد من أن يكون عملها مشابهاً لمستواها وعظمتها حسب إرادتها التي هي بعض إرادة العقل العام، كما أنها جزء منه وإليه. لأن العقول السامية المجردة عن عواطفها السلبية كعقول الملائكة، متفقة كل الاتفاق مع العقل العام ولا تعارض بينهما. ولهذا يعطيها حريتها المقاربة إلى التمام، ولا يتدخل في مصالحها إلاّ تدخلاً جزئياً بقدر ما تقتضيه حكمته المطلقة.

ومشاركتها العقل العام في تعريف أجزاء الكون حسب طاقاتها يشبه إلى حد كبير إعانة العواطف الإيجابية للعقل الجزئي في تحقيق بعض أعماله وآرائه. وإن مساعدة العقل العام إياها كمساعدة العقل الجزئي لإحدى عواطفه الإيجابية لاتفاقهما في المبدأ والاتجاه، وإن كل العقل الجزئي وعواطفه بنوعيها شيء واحد في الحقيقة. أو كمساعدة العقل الجزئي إحدى أفكاره على فرض إمكان استقلال هذه الأفكار داخل العقل مع أنها منه وإليه.

وبما أن العقول الجزئية على اختلاف درجاتها هي العقل العام، فجميع أعمال العقول هي أعمال العقل العام. كما أن أعمال أفكار العقل الجزئي - على فرض يقظتها وتطورها وحركتها الإرادية - هي عين أعمال العقل الجزئي. وهذا الدليل على قدرة العقل العام على القيام بمختلف الأعمال في وقت واحد، وعلى أن كل حركة من حركات هذا الكون هي من حركته، أي من إرادته، بالإضافة إلى لانهائية قدرته وإمكاناته الخاصة التي لا تحيط بها العقول.

ولا بأس من تأكيد قولنا؛ إن كل عقل من العقول الجزئية يتمتع بشيء من الحرية على قدر سيطرته على عواطفه، وعلى قدر ما يهبه له العقل العام من هذه الحرية، كما يعطي الإنسان الحرية لأحدى عواطفه الإيجابية التي يعتمد على صلاحها.

●

ومن الاعتقادات الدينية السائدة، قول بعضها بأن الإنسان تحصى عليه أعماله خيرها وشرها صغيرها وكبيرها. ولقد رأينا في الفصول المتقدمة كيف أن الإنسان وكل حي من الأحياء تحفظ حافظته كلما صادف في حياته من المشاهدات والأعمال والخلجات جميعها وبدون استثناء، ولا يفوتها منها شيء.

وحيث إن هذه المحفوظات ملازمة للعقل ولا خلاف لها منه فإنها الشاهد العدل على كل ما له وما عليه. كما أنه لا

حاجة له بهذه الشهود ما دام الإنسان يلاقي جزاء عصيانه أو إحسانه تلقائياً.

●

وإذا كان العقل العام ذا حافظة لا نهائية السعة، وكل ما في الكون أفكار في هذه الحافظة، ولا وجود لما هو خارج عن نطاق ذاته في هذا الكون ليقتبس أفكاره منه، لهذا فإن جميع أفكاره حاضرة لديه في كل آن. ومعنى هذا أنه عالم بكل ما كان في الكون صغيره وكبيره. حتى أفكارنا في عقولنا لا يخفاه شيء منها، لأن عقولنا أفكار مركبة من أفكاره.

أما العقل الجزئي، فإن لم يتذكر بعض أفكاره في الحال الحاضر فلأنها انسحبت منه إلى العقل العام مؤقتاً. ولو لم يوجد هذا العقل العام الذي تُذاب منه أفكار العقول الجزئية عند إهمالها لكانت هذه الأفكار حاضرة أمام العقل في كل وقت. وعليه فالعقل العام يعلم بكل ما كان ولا يغرب عنه شيء منها. أما كيف يعلم بها في آن واحد فهذا لا علم لنا به. ولأن ملكة استنتاجه في منتهي الكمال فهو على علم بالكثير مما يخضع لاستنتاجه، كمعرفة مبلغ تطور العقول وتطور الكون، وما شابه ذلك من الأمور الكثيرة في المستقبل القريب والبعيد. ولكنه لا يشغل نفسه بالتفكير في كل ما سيحققه بإرادته وإرادة العقول الجزئية المجردة وغير المجردة على الإطلاق وإلى ما لانهاية من الأزمان، لعدم حاجته بذلك، كما أنه عبث لا فائدة فيه. بالإضافة إلى أن انشغاله بذلك يحدّ من

حرية إرادته، ويجعل كل ما سيتحقق يسير بصورة آلية خارجة عن نطاق إرادته. وهذا خلاف ما يستوجبه كماله المطلق.

كما أن هذا لا يتعارض مع قوله تعالى في القرآن المجيد ﴿عالم الغيب والشهادة﴾ لأنه يعلم ما لا نعلم ما في هذا الكون الفسيح مثالية وواقعيّة، وكلما كان كثيراً مما سيكون مما يخضع لعملية الاستنتاج.

وإذا كانت العقول منه وإليه، وإنها على تمام الاتصال به، وهو على هذه الحال من الامكانات، فليس من المستبعد أن يطلعها على بعض علمه عندما تستوجبه وتستهديه. لا سيما إذا آمنا بإمكان الاتصال العقلي بين الناس، وبإيحاء بعضهم لبعض بما يفيد أو يضر. فكيف إذن بذلك الاتصال المباشر الذي لا انفكاك عنه بين الكل وجزء من أجزائه؟

«ومن الجائز أن المستقبل يتكشف لعقل الإنسان من إيحاء العقل الأبدي المطلع عليه كما يطلع على ما حصل وما هو حاصل بلا اختلاف.

وقد جاز أن ينتقل علم من عقل الإنسان إلى عقل إنسان فينطبع فيه بالتوجيه والإيحاء كأنه منظور ومسموع. فلماذا لا يجوز أن تنتقل وقائع المستقبل إلى علم الإنسان من العقل الأبدي دون أن تقرر أنه مطلع على كل ما يقع في الأبد الأبيد؟

فالذي يجزم باستحالة الاطلاع على المستقبل عليه أولاً أن

يجزم بالصورة الصحيحة للزمن، ويجزم بأنها لا توافق الاعتراف بوجود المستقبل على وجه من الوجوه.

وعليه (ثانياً) أن يجزم باستحالة (العقل الأبدي) واستحالة الإيحاء منه إلى العقول الإنسانية. وعليه أن يقيم الدليل على هذا المستحيل أو ذاك المستحيل ولا دليل»[1].

●

ومن هذا تظهر لنا فائدة العبادة. والعبادات درجات، أدناها العبادة الآلية التي لا تفيد ولا تضر، لأنها لا تخرج من النفس لتفيدها، ولكنها تقليد ساذج يصبح على ممر الأيام حركات آلية استمرارية. وخير من هذه عبادة العارف بضرورتها لسعادة دينه ودنياه، فتفيده عندئذٍ فائدة نفسية كالطمأنينة التي يحسها من نفسه والصلاح الذي يجني فائدته من غيره. واسمى هاتين العبادتين عبادة المفكرين المعجبين بعظمة الخالق، فيعبدونه بقدر هذا الإعجاب، بالإضافة إلى ما يرجونه من سعادة الدارين، وما ينتج من كل هذا من طمأنينة وصلاح.

وأسمى العبادات كلها عبادة الأنبياء والأولياء الذاهلين من إعجابهم بعظمة الخالق فيعبدونه لا طمعاً بجنته ولا خوفاً من ناره، ولكن لأنه أهل للعبادة والإعجاب، كما قال الإمام علي عليه السلام «ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك، ولكنني رأيتك أهلاً للعبادة فعبدتك».

---

(١) عباس محمود العقاد: الله. ص ٤٥.

ولا ندعي أن الأنبياء والأولياء يعلمون الغيب متى شاؤوا وأينما أرادوا، لطلبه تعالى من رسوله الكريم أن يقول «لو كنتُ أعلم الغيب لاسكثرت من الخير».

ومع هذا فإننا نعتقد أنه تعالى لا يبخل عليهم ببعض الإيحاءات، كما يوحي بعضنا لبعض. بالإضافة إلى الوحي الذي هو أساس الكتب السماوية.

ولا غرابة في النبوة أن تحقق وجو الملائكة على اختلاف درجاتها، واتصال أرقاها بالعقل العام اتصالاً مباشراً، كاتصالها بالعقول الإنسانية غير المجردة السامية، كعقول الأنبياء التي تستمد من الله الوحي والهداية عند انصرافها الكلّي في عباداتها الخالصة، وتفكيرها العميق، وإيمانها المطلق.

وما جبرائيل إلاّ ملك من هذه الملائكة التي حصلت على رضا الله وثقته، فصيره همزة وصل بينه وبين أنبيائه. كما لا يُستبعد أن تتصل عقول الأنبياء بالعقل العام بلا واسطة لاندماجها به، فيكون جبرائيل رمزاً لهذا الاتصال العقلي بين عقول الأنبياء والعقل العام.

وما هي المعجزات إن لم تكن معرفة شيء ما لم يدخل في قدرة عقولنا وأجسامنا المحدودة؛ كالوحي وما شابه ذلك من الأمور الغيبيّة والأعمال الخارقة للعادة، التي يمكّن الله منها بعض أصفيائه.

ولا استحالة في ذلك بعد أن علمنا أن العالم بقضّه

وقضيضه عقل عام واحد، ولا شيء غيره، وأن كل ما في الكون صور عقلية مرنة غاية المرونة بالنسبة إلى العقل العام والعقول التي تستمد معونتها وأفكارها منه «ومن طبيعة هؤلاء العلماء الكبار من يتديّن ويقرر فائدة الصلاة، ولا يكتفي بإيمان العقل أو الضمير بوجود الله. فالسير أوليفر لودج الرياضي الطبيعي المشهور، يؤمن بالله وبالروح وبفائدة الصلاة، ويرد على الذين يزعمون التناقض بينهما وبين القوانين الأبديّة بأنهم يخطئون التصور إذ (يتصورون أنفسهم كأنهم شيء منعزل عن الكون وخارج منه ويعمل فيه من ظاهره ويحاول أن يبدل مظاهره بالابتهال إلى نظام القوة البشرية)... ولكننا إذا استطعنا أن نفطن إلى أنفسنا وأننا نحن جزء صميم من النظام بأسره وأن رغباتنا ومطالبنا هي نفحة الإرادة المسيطرة الهادية لم يمتنع على حركات عقولنا أن يكون لها أثر فاعل إذا سرنا بها وفاقاً لأصدق ما في الكون من القوانين وأعلاها»[1].

وقد حذر ابن سينا أتباعه في ختام الإشارات أن يعجلوا إلى التكذيب فقال «قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب، وذلك مثل ما يُقال إن عارفاً استسقى الناس فسُقوا، واستشفى لهم فشُفوا، ودعا عليهم فخسف بهم ولزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر، ودعا لهم فصرف الوباء والموتان والسيل والطوفان، أو أخضع لبعضهم سبع، ولم ينفر منه طير، ومثل ذلك مما لا يُؤخذ في طريق الممتنع

---

(١) العقاد: الله. ص ٢٨٧.

الصريح. فتوقف ولا تعجل. فإن لأمثال هذا أسباباً في أسرار الطبيعة»[1].

ومن الأمور الدينية الهامة التي يجب أن لا نغفلها هي حقيقة الشيطان، أين محله من هذا الكون ومن العقول المجردة وغير المجردة؟ وهل هو شيء حقيقي أو مجازي؟

قال القرآن الكريم بوجوده، إلاّ أنه لم يعرفنا تعريفاً علمياً بحقيقته، لعدم حاجته بهذا التعريف. وحذرنا من نزواته وضلالاته بقوله ﴿إن الشيطان للإنسان عدو مبين﴾ و ﴿قل أعوذ برب الناس إله الناس ملك الناس من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس﴾.

وعرفنا محمد عليه الصلاة والسلام بالشيطان تعريفاً طريفاً بقوله «إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم في العروق» إلاّ أنه ـ لأمر ما ـ لم يصرح بحقيقته.

ويقول العقاد «ومن المجازيين فريق يلغي الشخصية الشيطانية ويحل محلها عوامل الوعي الباطن التي يسميها الغريزة أو الكبت أو العقد النفسية أو علل الشخصية السقيمة وما شاء ذلك من الأسماء»[2].

أما هكسلي فيدعي بأن العقل والعلم لا يمنعان من الاعتقاد بوجود الشيطان، كما لا يرى سخفاً في القول بالمس

---

(١) العقاد: الشيخ الرئيس. ص ١٠٧.

(٢) العقاد: إبليس. ص ٢٢٢.

الشيطاني، بعد إمكان القول بوجود الأرواح المجردة طيبها وخبيثها.

وقاربت المعتزلة الصواب بقولها «إن الشيطان هو وساوس النفس ودوافع الشهوات والطمع والغضب والخديعة» وتستند في رأيها هذا إلى قول النبي عليه السلام السالف الذكر.

إلا أن الشهوات منها الخيرة ومنها الشريرة. فشهوة الطعام والعلم والشهوات البريئة لا بأس بها، أما الشهوات المحظورة فهي التي تستند على العواطف السلبية الشريرة كالغضب والخوف والكراهية والحقد وما شابه ذلك.

وكذلك الوساوس قد تكون مرضاً من الأمراض النفسية التي تشترك بها العواطف الإيجابية والسلبية. فما يمت من هذه الوساوس إلى العواطف الإيجابية فهي خير ومن دوافع الوجدان، ولا صلة له بالشيطان، أما التي تمت إلى العواطف السلبية فهي الشر كل الشر.

وعلى هذا لم يكن الشيطان هو الوساوس والشهوات، ولكنه العواطف السلبية الشريرة وحدها على ما نعتقد، لأنها وحدها تقابل العقل والعواطف الإيجابية الخيرة، فتعارضهما، وربما تغلبت عليهما بعد صراع عنيف، فتوقعهما بشتى الضلالات والحماقات التي هي مصدر شرور الأفراد والجماعات.

ومجموع هذه العواطف السلبية هي الشيطان الأكبر، أما أبناؤه فهم كل من هذه العواطف على انفراد.

ولو كان الشيطان روحاً واحداً لاستحال عليه تلبّسه في جميع عقول الناس في آن واحد. كما أنه لم يكن كناية عن الأرواح المجردة الفجة، لأنها لا حاجة لها بغش نفوس الناس وهي الساعية للتهذيب والتسامي في عالمها الجديد، لتلحق بمن تقدمها من الأرواح الخيرة. إذن لم يبق لدينا ما نقبله سوى قولنا السالف بأن الشيطان هو العواطف السلبية. وهذا هو تفسير الشيطان الذي جاء ذكره في الكتب السماوية، والذي وصفه خاتم الأنبياء بأبلغ تعبير مجازي.

بقيت لدينا العواطف الإيجابية كالحب والشفقة، والحنان وما شابه ذلك. فما هي إلاّ الوجدان المقابل للشيطان في كل آن، والمعارض للعواطف السلبية والمعاكس لها.

والوجدان في حرب سجال مع الشيطان لا تخمد أوارها إلاّ بعد تطور العقل، ليعين الوجدان على الشيطان حتى يتغلبا عليه. وبعد ذلك يشعر المرء بالسلام الداخلي والسعادة الدائمة.

هذا ما نعتقده في حقيقة الوجدان، الذي لم تتنسّم رائحته في زوايا الذات الإنسانية إلاّ في عواطفها الإيجابيّة، كما لم نتنسّم رائحة الشيطان في هذه الذات إلاّ في عواطفها السلبية.

●

وربما يُقال ما لنا وهذه العلوم الغيبيّة التي لم تصل إلى درجة اليقين؟ فنقول: وأي علم وصل درجة اليقين التام الكامل غير البديهيات الرياضية؟

وهل من الحكمة أن نتوقف عندها ولا نتجاوزها لغيرها، لاتهام غيرها بأنها لم تصل إلى يقين الرياضيات؟ لا، فالعلوم الطبيعيّة كلما جيء بنظرية جديدة منها لم تستقر سوى بضع سنوات أو بضعة عقود من السنين حتى يجري تعديلها أو تبديلها. وكذلك العلوم النفسية والطبية عرضة لهذا التعديل والتبديل، ولم يبق منها إلاّ النزر اليسير الذي حصل على شيء من الاستقرار النسبي، ومع ذلك لا يُقال إنها ظنون لا تغني عن الحق شيئاً. لأن النظريات الجديدة بعد غربلتها لا بدّ من أن يبقى منها شيء من الحق. وهذا الحق على ضآلته إن أضيف إلى سابقه ولاحقه من الحق المغربل تحصل الإنسانية على الكثير من أثمن كنوزها وأشرف ما تعتز به.

أما إذا تركنا هذا القليل استهانة بقدره، وتركنا ذلك زهداً به لجهلنا بقيمته، نخسر جميع الحقائق العلمية على مختلف درجات وضوحها، التي هي المرقاة الضرورية للوصول إلى ما فوقها من المعارف.

فالشيء القليل من العلوم كثير، لا سيما العلوم الفلسفية والغيبيّة التي وجد نورهما في هذا العصر المنافذ الواسعة إلى حظيرة العقل بفضل العلوم النفسية والطبيعية والبيولوجية الحديثة.

ولا أغالي إن قلت إن المسائل الغيبيّة هي قمة المسائل الفلسفية، وإن كانت تأتي عادة في أعقابها. وإن المسائل الفلسفية قمة المواضيع العلمية وإن تأتي بعدها. على شرط أن

لا يتقدم لبحثها إلاَّ من أعدّ نفسه لها إعداداً كافياً حتى يكون على هدى وبصيرة من أمره، وحتى لا تخدعه عواطفه بأباطيلها ونزعاته التصوفية بشطحاتها. لأن هذه المسائل الغيبيّة والفلسفية بالإضافة إلى ضرورتها لصلاح أخلاقنا وتنوير عقولنا مصدر مهم لطمأنينتنا وسعادتنا وإزدرائنا بالمشقيات وسفاسف الحياة.

ولا أجانب الصواب إن قلتُ إنها تهم كل فرد منا أكثر مما يهمه كل شيء في هذه الحياة الفانية. لأن فكرة الفناء الدائم والجهل بحقيقة الحياة وما بعدها أهم مصادر شقاء الناس واضطرابهم، ومن عوامل أمراض نفوسهم وأخلاقهم بالرغم من مغالطات البعض في أنها لا تهمهم في قليل أو كثير.

يقول اينشتين «إن الإيمان هو أقوى وأنبل نتائج البحوث العلمية» ويقول «لا بد وأن نقر بأن هذا الكون له بداية في الماضي السحيق، ولا بد من وجود قوة حكيمة عليا غير محدودة» ومن أقواله «إن أهم وظيفة من وظائف الفن والعلم هي أن يوقظا الشعور الديني، وأن يستبقياه حياً في الذين تهيأوا له».

والذي جعل البعض يستهينون بالفلسفة الدينيّة ظنهم الخاطىء بعدم إمكان وصولهم بها إلى نتيجة مرضية، بالإضافة إلى صعوبة الموضوع والكسل الذهني والخوف من تهكم المتهكمين من أنصاف وأرباع المثقفين.

وإنني ليؤسفني هذا وسوء ظنهم بأنفسهم، وأربأ بعقلائهم

من هذا الجبن في هذا العصر الذي تحقق به ما كان يُعتبر من المستحيلات في نظر من سبقهم بنصف قرن من الزمن.

وإن قول من يقول إنها لم ولن توصلنا إلى نتيجة مقبولة. فرض بغير دليل، ما دامت آفاق العقل لانهائية الامتداد ولا تقف عند حد من الحدود في تطورها المستمر، وما دام العالم زاخراً بملايين الحقائق الغريبة عنا التي تنتظر من يكتشفها من الرواد الشجعان، والتي هي في نظر ضيقي الأفق من المستحيلات والخرافات.

مع العلم أنني لا أدعو الناس جميعهم إلى حصر جهودهم في هذه المواضيع الشائكة دون سواها، لا، ولكنني أقول: إن الحياة كما أنها تحتاج الطبيب والمهندس والمزارع والمربّي والتاجر والعامل، فإنها تحتاج كذلك إلى الفيلسوف ورجل الدين والشاعر والفنان. كل منهم يخدم جانباً من جوانب المجتمع من ناحيته الخاصة. وبدون كل من هؤلاء يكون المجتمع ناقصاً كالجسم الذي بُتر منه أحد أعضائه الهامة.



الفهرست

للمؤلف:

- □ حلول فلسفية
- □ العقل والنفس والروح
- □ الجمهورية العالمية




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إن نظرية المعرفة هي المفتاح الوحيد لحل فلسفة الوجود، لأننا كيف نعرف الوجود المعروف قبل معرفة العقل العارف، ومدى إمكاناته وصلاحيته لوضع أحكامه، ومبلغ صواب هذه الأحكام من خطئها؟

حيث إن نظرية المعرفة هي التي يحق لها دون سواها، أن تقرر مثالية الوجود أو واقعيته، وتؤكد مذهب الشك أو مذهب اليقين.

وعلى هذا نقول: إن من يبدأ فلسفته ببحث فلسفة الوجود قبل فلسفة المعرفة لا يعرف الوجود ولا المعرفة، ولا بد أن ينحرف من حيث يدري أو لا يدري إلى مزالق الشك.

ومواضيع هذا الكتاب تحتوي على نظرية جديدة في الفلسفة تنطلق من مبدأ سايكولوجي جديد، لتدخل معالم الطبيعة ومجاهلها، لتنتهي بما وراء الطبيعة، لعرض أهم المكتشفات الطريفة في هذا الخضم النهائي.



منشورات دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع
ص. ب [illegible] بيروت